

RAZMEĐA AZIJSKIH FILOZOFIJA

Knjiga prva

Napisao
Čedomil Veljačić

SVEUČILIŠNA NAKLADA LIBER
Zagreb
1978

BIBLIOTEKA POVIJESTI



Copyright
SVEUČILIŠNA NAKLADA
LIBER

Uređuju
Slavko Goldstein
Milan Mirić
Vera Čičin-Šain
Kate Zorzut

Izdano zalaganjem Instituta za filozofiju
Sveučilišta u Zagrebu

Za popudbinu unuku Bahadiru

Nisam se učen rodio. Volim starinu
i nastojim je proučiti.

Kung Fu-ce, Lun-üü, VII, 19

UVOD

1. PROBLEMI I METODE RAZGRANIČAVANJA

Dvije velike azijske kulture, indijska i kineska, dosežu vrhunac svog razvoja sredinom posljednjeg tisućljeća stare ere, u razdoblju koje se u povijesti kulture naziva aksijalnim, a obilježeno je dozrijevanjem filozofske misli antičkog svijeta. Prodirući iz dubokih povijesnih izvora, o kojima će biti riječi u nastavku, taj zamah obuhvaća tada cjelinu azijskog područja od Kine do Sredozemnog mora, presežući na tom zapadnom okraju od Male Azije do Jonskoga mora.

Polazeći od neposrednog uvida u »povijesnu činjenicu da postoje razdoblja velikih ličnosti, kakvo je bilo od 6. do 4. vijeka u Grčkoj, Indiji i Kini«¹, Karl Jaspers u svom posljednjem i najopsežnijem nedovršenom naporu da dosegne do izvora univerzalne *philosophiae perennis* u djelu *Die grossen Philosophen*, napušta svoj dotadašnji evropocentristički stav i pokušava odrediti nove kriterije razvrstavanja »velikih filozofa« po unutarnjem značaju njihove misli (a ne po srodnosti sistema) u svjetskim razmjerima i prevladati nedostatke i predrasude prostorno-vremenskih koincidencija.

Shvatljivo je da kritika Hegelove filozofije postaje jedno od najznačajnijih obilježja sve to širih napora, polovinom 20. stoljeća, da se slome brane koje su razvojne struje misli svodile u jedan jednosmjernan tok čiji je dijalektički napon, prema tlocrtu Hegelove *Fenomenologije duha*, trebalo skućiti na prevladavanje polariteta »poganstva« i »kršćanstva« dokidanjem prvoga u romantičarskoj preobrazbi drugoga (*Auf-*

¹ K. Jaspers, *Die grossen Philosophen I*, München, Piper, 1957, str. 68.

hebung u smislu apoteoze). Jaspers svoje kritičko stanovište o tome formulira ovako:

Tri tisućljeća povijesti filozofije postaju jedna jedinstvena sadašnjost. Raznovrsni likovi tvorevina filozofskog mišljenja kriju u sebi jednu istinu. Hegel je prvi pokušao shvatiti jedinstvo tog mišljenja, ali je to izvršio tako što je sve ono što je prethodilo sveo na pripralni stupanj i djelomičnu istinu u odnosu prema svojoj vlastitoj filozofiji. (Za nas je) međutim bitno da usavršavanje koje filozofija postiže u svakom posebnom razdoblju usvojimo tako da neprestanim obnavljanjem održavamo vezu s velikim dostignućima prošlosti ne smatrajući ih prevladanim nego suvremenim. — Tek onda kad je sva filozofija suvremena, spoznajemo da je njena sadašnjost izraz iskona... U prijelaznom biću vremenitosti filozofija tad spoznaje sadašnjost i suvremenost onoga što je istinito u biti. To je *philosophia perennis* koja gasi vremenitost svakog trenutka (*die jederzeit zeittilgende*).²

U istom se smislu potreba prevladavanja Hegela izrazila i na području filozofije religije, čiju je problematiku u prikazu azijskih filozofija nemoguće apstrahirati, u Tillichovoj kritici konzervativnog otpora protiv njemačkog nacizma u »teologiji krize« K. Bartha (koja je u Americi prihvaćena kao »neo-ortodoksija«).³ Težnja za slobodnim »dijaloškim životom« među »filozofskim uvjerenjima«⁴ našla je neposredan izraz upravo na užem području poredbenih studija azijskog misaonog svijeta u prodoru koji je Paul Tillich potkraj svojih životnih napora ocrtao u kritici hegelovskog evropocentrizma Barthove ortodoksije.⁵

U razradi svoje »dinamičke tipologije« Tillich zadržava dijalektičku strukturu polarnog odnosa uzajamno uvjetovanih elemenata u napetosti koja ih dovodi do sraza, ali im istovremeno i otvara put nadvladavanja suprotnosti, koji vodi do oblikovanja cjelina višeg reda bez dokidanja životne specifičnosti komponenata u toj cjelini.

Tako tipovi gube svoju statičku ukočenost, a pojedinačne stvari i osobe nalaze mogućnost da transcendiraju tip kojemu pripadaju, a da pri tome *ne gube vlastito obilježje*. U usporedbi s dijalektikom Hegelove škole, odlučna je prednost ove »dinamičke tipologije« da se ne kreće samo u jednom smjeru i da ne napušta u prošlosti ono iz čega je dijalektički proizašla. Tako hegelovska dijalektika smatra buddhizam tek ranim stadijem razvoja religije, koji je povijest već potpuno prevladala. Buddhizam može i dalje postojati, ali svjetski duh u njemu više nije

² *Der philosophische Glaube*, München, Piper, 1951, str. 130—131.

³ Paul Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1964, str. 31.

⁴ Usp. M. Buber, *Dialogisches Leben*, Zürich 1947. — K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*.

⁵ Op. cit., str. 36

djelatan. Nasuprot tome, dinamička tipologija opisuje buddhizam kao živu religiju u kojoj prevladavaju određeni polarni elementi, pa se zato nalazi u polarnom odnosu prema religijama u kojima prevladavaju drukčiji elementi. Po toj bi metodi npr. bilo nemoguće smatrati kršćanstvo apsolutnom religijom kako je to htio Hegel.

Drugo opterećenje hegelovskim naslijeđem evropocentrizma odnosi se na razmeđe »pretfilozofskog« i filozofskog mišljenja. Pretpostavka je da je pretfilozofsko mišljenje bitno mitološko, te da mu zato nedostaje sposobnost apstrakcije i generalizacije pojmova. Prema Hegelovu shvaćanju,

istočnu filozofiju treba isključiti, jer Istok još ne poznaje slobodu subjekta koja je neophodna za filozofiranje... U indijskoj filozofiji ideja nije postala predmetna. Zato ni izvanjsko, predmetno, nije shvaćeno prema ideji. To je nedostatak orijentalizma.⁶

Istina je, međutim, da je već i sam Hegel u posljednjim godinama života bio prisiljen taj stav zamijeniti potpuno suprotnim gledištem, barem u specifičnoj ocjeni indijske filozofije. Dovoljno je bilo da se u njemačkom kulturnom životu pojavi prvi prijevod *Bhagavad-gite*, najpopularnijeg sinkretiziranog preostatka izvornih indijskih pogleda na svijet preuzetog u epsku književnost polovinom 1. milenija pr. n. e. Prijevod je objavljen 1827. u obradi Wilhelma von Humboldta, a Hegel je u njemu našao potvrdu konkretnih dostignuća indijskog filozofskog duha kojemu priznaje »viši polet ili točnije najuzvišeniju dubinu (*die erhabenste Tiefe*)... gdje djelatnost biva apsorbirana spoznajom, ili točnije apstraktnim produbljenjem svijesti u sebi samoj«. Tu je razrada jedinstvenog cilja za kojim teže »nauke *sāṃkhyā* i *yoga*, a osobito puta do tog cilja, razrada koja se provodi po mišljenju i za mišljenje, razvijena do tolike razlike od religijske formacije da i te kako zaslužuje ime filozofija«. I zato (nasuprot onome što je Hegel imao da kaže o životinjskom nivou indijskih kultova u *Fenomenologiji duha*) sada ističe da »treba cijeniti uzvišenost činjenice da su se Indijci uzdigli do takva razlučivanja neosjetnoga od osjetnog, općenitosti od empirijske mnogostrukosti... do svijesti o uzvišenosti mišljenja«.⁷

Pa ipak, iza prvobitne predrasude Hegelove filozofije historije krije se još mnogo veći teret historiografskog dogmatizma za koji Hegel ne

⁶ *Werke*, Berlin 1840. Bd. XIII, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, str. 112 i 164.

⁷ *Rezension der Schrift »Ueber die unter dem Namen Bhagavad Gita bekannte Episode des Mahabharata« von Wilhelm von Humboldt*, u *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1827, XVI, str. 361–435. (*Jubileumsausgabe*, knj. XX, Stuttgart 1930, str. 68 i d.).

snosi odgovornost. Hegel je pokušao da kulturnohistorijskom dogmatizmu svog vremena dade pečat apriornog autoriteta uma i da tako sankcionira »ludost koju je srušila Schliemannova lopata« (otkopavanje Troje), prema riječima Theodora Gomperza, koji je time prvi upozorio na važnost provjere *arheološke solidnosti filozofskih pretpostavki* o antičkim kulturama.⁸

Gomperzova aluzija na otkopavanje Troje odnosila se na »prodornu i razdornu kritiku Zellerovu«, čiji je autoritet polovinom 19. stoljeća postigao da su »za duže vremena umukli glasovi onih... koji su početke grčkog filozofskog mišljenja tražili na Istoku. Tek u drugoj polovici sedamdesetih godina prošlog stoljeća počinje se ponovno javljati *sablast Istoka*«. Tako još u dvadesetim godinama 20. stoljeća sljedbenici Zellerova klasicizma ocjenjuju »problem utjecaja Istoka na grčku kulturu, a time i na filozofiju, u vezi s ogromnim napretkom babilonsko-asirskih istraživanja«.⁹ Pa ipak još i danas, potkraj 20. stoljeća, autori zainteresirani za našu problematiku, osobito u anglosaksonskom svijetu, ne mogu a da izostave napomenu da je »historičarima, *izuzev autora naših povijesti filozofije*, utjecaj Istoka na zapadnu evropsku misao isto tako općenito poznat kao što ga i mi ovdje pretpostavljamo«.¹⁰

2. PRETPOSTAVKE DOZRIJEVANJA FILOZOFSKE MISLI U AKSIJALNOM RAZDOBLJU

Th. Gomperz godine 1896. mogao se na osnovi arheološke dokumentacije suprotstaviti dotadašnjoj vjeri u »helensko čudo« samoniklih proizvoda »djetinjstva grčkoga duha«, počev od homerskih pjesama. Tada je već bilo potpuno jasno da je »u istočnoj Grčkoj, na otocima i na maloazijskoj obali bez sumnje uskoro nakon sredine drugog tisućljeća postojala visoko razvijena materijalna kultura. Način života koji opisuju homerski pjesnici proizvod je relativno dugog razvoja koji se temelji na snažnom utjecaju Egipta i Istoka«.¹¹

⁸ *Griechische Denker I*, 4. izd. 1922, str. 23.

⁹ F. Lorzinger i W. Nestle u 6. izd. djela Eduarda Zellera, *Die Philosophie der Griechen*, 1919.

¹⁰ N. P. Jacobson, *The Possibility of Oriental Influence in Hume's Philosophy*, u *Philosophy East and West*, Vol. 19, No. 1, Hawaii 1969, str. 31.

¹¹ Op. cit., str. 23

Dok su godine 1924. historičari filozofije još uvijek bili zaokupljeni gonjenjem »sablasi Istoka«, javljaju se prvi pokušaji povezivanja arheoloških podataka iz hetitskih arhiva koji se počev od 14. st. pr. n. e. odnose na Ahejce iz Mikene, na Troju, a kasnije i na trojanski rat.¹² Nekoliko godina kasnije dobivamo detaljne podatke o otkopavanju velikih gradskih središta protoindijske (predvedske) kulture u dolini rijeke Sindhu, na razmeđu kasnijih indijskih i iranskih ogranaka plemena srodnih po jeziku i kulturi stanovništvu hetitskog carstva, dok je protoindijska kultura (tradicionalno nazvana dravidskom) bila neposredno povezana sa starijim žarištima sumerske kulture na Srednjem istoku, a i nešto mlađe egipatske, iz 5. do 3. milenija pr. n. e.¹³ Tako je propao još jedan mit, povezan u historiografiji 19. stoljeća s biblijskim i helenskim, mit o »vedskom čudu« u Indiji.

Polovicom 19. stoljeća, Max Müller, profesor Oxfordskog univerziteta, najzaslužniji evropski učenjak za sakupljanje i sređivanje izvorne građe indijske književnosti vedskog i kasnijih razdoblja, cijenjen još i danas u Indiji (pod popularnim imenom Mókš Mûlar, tj. »ukorijenjen u duhovnom oslobođenju«), pokušao je na osnovi »unutarnje evidencije« tekstova razvrstati razdoblja njihova nastanka, pa je tako za svoje vlastite potrebe došao do sheme njihova datiranja, koju i sam otvoreno naziva proizvoljnom, neophodnom tek za minimalni raspon kronologije glavnih razdoblja. Vrijedno se zadržati na nekim od njegovih argumenata zbog kojih ga još i danas čak i indijski površni autori smatraju autoritetom, istaknutijim nego što je ikad bio mjerodavni historičar helenske filozofije u Evropi, Eduard Zeller.

Prvi čvrsti datum u indijskoj povijesti nalazimo na spomenicima cara Aške (3. st. pr. n. e.), koji se poziva na Buddhine govore, čije je

¹² Noviju ocjenu tih istraživanja daje 1962. O. R. Gurney u knjizi *The Hittites*, Pelican Books, A 259, str. 46—58.

¹³ O odnosima egipatske kulture prema sumerskoj usp. A. Rey, *La science orientale avant les Grecs* (u seriji *L'évolution de l'humanité* — H. Berr), Paris 1930. — J. Pirenne, *Les grands courants de l'histoire universelle I*, Neuchâtel 1944. ističe prednosti proto-indijske kulture pred sumerskom i egipatskom. Karakterističan je za našu temu jetki osvrt na autoritativni stav najistaknutijeg engleskog indologa iz posljednjeg kolonijalnog razdoblja, A. B. Keitha, kojim indijski historičar prof. D. Dh. Kosambi počinje poglavlje o »civilizaciji i barbarstvu u dolini rijeke Sindhu«, u svome revolucionarnom djelu, *An Introduction to the Study of Indian History* (Bombay 1956, str. 49): »Kritikujući gledište H. R. Halla da su Sumerci možda razvili svoju kulturu u porječju Sindhua, A. Berriedale Keith dodaje ovaj komentar: 'Ako su Sumerci bili porijeklom Dravidi i dosegli visok stupanj kulture u dolini Sindhua, začudno je da ne nalazimo ni traga te visoke kulture u Indiji... gdje se kamene zgrade i gradska naselja pojavljuju tek kasno iza razdoblja Rig-vede.' Jetka je ironija da je arheološki pronalazak veličanstvenih ruševina gradova u dolini rijeke Sindhu — građevina zidanih ciglom, a ne kamenom — koje sliče sumerskima, objavljen istovremeno kad je i ovaj bezobzirni kritičar tekstova napisao navedene retke.«

učenje Ašoka širio po svim zemljama do kojih je dopro. (Pronađen je i jedan edikt na grčkom jeziku.)¹⁴ I Max Müller u svom pokušaju datiranja Veda polazi od tog datuma:

Ašoka je bio treći vladar nove dinastije koju je osnovao Čandragupta, dobro poznati suvremenik Aleksandra Seleuka, oko godine 315. pr. n. e. Prethodna dinastija zvala se Nanda, a u razdoblju te dinastije brāhmanska predaja spominje znatan broj uglednih učenjaka, čije rasprave o Vedama i danas posjedujemo. To su bili Šaunaka, Kātyāyana, Aśvalāyana i drugi. Njihova djela, a i druga, napisana o srodnim temama i u istom stilu, vode nas u još dalju prošlost do približno godine 600. pr. n. e. . . Tako je do godine 600. pr. n. e. svaki slog Veda bio prebrojen,

. . . i konačno registriran u indijskoj predaji, koje razvoj u toku daljih stoljeća možemo pratiti kroz osnovna djela komentarskih škola. Prije tog datuma, kritičnog za unutarnju evidenciju, potrebna su nam »barem dva sloja intelektualnog i književnog razvoja od 2. do 3. stoljeća u svakom slučaju, a to nas dovodi do godine 1200. pr. n. e., kao najranijeg datuma kad smijemo pretpostaviti da je prikupljanje vedskih himni bilo završeno. Zato ne možemo datum nastanka pojedinih himni obilježiti kasnije od raspona između 1200—1500 pr. n. e.«¹⁵

Iz kasnijeg i popularnijeg djela M. Müllera, *India, What can it teach us?*¹⁶ možemo zaključiti, kao i iz mnogih drugih kritičkih primjedaba M. Müllera, o uskoći vlastitih kriterija o »unutrašnjoj evidenciji«, kako se nelagodno osjećao pod pritiskom neoklasicističkog autoriteta Zellerove presude da su »triježni historičari uzalud tražili tragove visoke kulture koja je navodno resila rana razdoblja ljudskog roda« u Aziji.¹⁷

Ne možemo kako treba stisnuti prebuddhističku književnost u granice uže od 500 godina. — Što nam dakle preostaje? Moramo jednostavno privremeno isključiti svoje predrasude o onome što se naziva primitivnim čovječanstvom, pa ako ustanovimo da su ljudima pred 3000 godina bile dobro poznate ideje koje izgledaju nove našim suvremenicima u 19. stoljeću — onda nam, eto, neće preostati drugo nego da kako-tako izmijenimo svoja shvaćanja o primitivnim divljacima.

¹⁴ 1958. u Kandaharu, negdašnjem Aleksandropolisu u Afganistanu. Spomenik je dvojezičan, grčko-aramejski. Taj tekst pokazuje da su se »Ašokine temeljne ideje i zasade dale izraziti i vrlo dobrim grčkim jezikom, te da su Ašokini poslanici, pomoćnici i pisari bili potpuno sposobni da izvrše taj posao«. Usp. D. Schlumberger, L. Robert, A. Dupont-Sommer, E. Benveniste, *Une bilingue gréco-araméenne d'Asoka*, Journal Asiatique, 1958.

¹⁵ Max Müller, *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*, Vol. II, London, Longmans, 1881. (XIV. Lecture on the Vedas or the Sacred Books of the Brahmans), str. 121, 122.

¹⁶ Isti izdavač, 1883, str. 112.

¹⁷ Zeller, op. cit., str. 24.

Vidjet ćemo, u poglavlju o Vedama, kako su kasnija proučavanja astronomskih, a i nekih drugih podataka sadržanih u Vedama, na osnovi unutarnje evidencije proširila mjerila klasicističke Prokrustrove postelje izvan granica usporedivih s radnom hipotezom M. Müllera. Pa ipak je još početkom 20. stoljeća i Paul Deussen, najiscrpniji i najdokumentarniji prikazivač indijske filozofije do danas, smatrao potrebnim u uvodu svome djelu zaštititi svoje vrlo smione i duboke komparativno-filozofske teze formalnom izjavom potpuno neadekvatnom samim tim tezama:

Indijska i zapadnoazijsko-evropska (westasiatisch-europäische) filozofija predstavljaju dva usporedna niza filozofskog razvitka, koja su gotovo isto toliko nezavisna jedan od drugoga kao da pripadaju raznim planetima, a ipak pokazuju i u metodama i rezultatima neobičnu suglasnost.¹⁸

Indijski tradicionalni pogledi na svijet i njegov biološki i kulturni razvoj nisu nikad stajali pred dogmatskim predrasudama strmog i vratolomnog jednosmjernog uspona ljudske kulture od dana kad je biblijski Bog stvorio čovjeka ni iz čega pa do dana kad će se ostvariti prijetnje njegova ponovnog uništenja. Adekvatnu sliku evolucije s indijskog tradicionalnog stanovišta možemo danas bez teškoća i nasilja interpretirati riječima Aurobinda Ghose:¹⁹

Život duha, daleko od toga da bi bio nedavna pojava u čovjeku, jest opetovanje ranijih dostignuća odakle je životna snaga ljudskog roda bila potisnuta, pretrpjevši jedan od svojih nepoželjnih poraza... Vjerojatno je da divljak nije prvi praotac civiliziranog čovjeka, nego je degenerirani potomak neke ranije civilizacije.

To je tok misli koji ni M. Mülleru nije mogao biti nepoznat.

Polazeći sa suprotne strane, jedan od najuglednijih suvremenih indijskih sanskritista i iranista, C. Kunhan Raja, potomak vladarske porodice koja je stoljećima bila nosilac posljednjih ogranaka tradicionalne vedske kulture potisnute u Južnu Indiju, obrazovan na engleskim i njemačkim univerzitetima, na čije ćemo se djelo pozivati i u slijedećim poglavljima, ovako ocrtava ishodišnu sliku odnosa vedske i predvedske indo-iranske kulture, odbijajući evropocentrističku predrasudu:²⁰

¹⁸ *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (1894—1917), knj. I, 1, str. 7 (V izd., 1922).

¹⁹ Sri Aurobindo, *On Yoga*, Vol. I, Pondicherry, 1957, str. 13—14.

²⁰ *Poet — Philosophers of the Rgveda*, Madras, Ganesh, 1963, str. XV, VIII i d.

Nekoliko važnih činilaca utjecalo je na smjer zapadnjačke misli u ocjeni prijašnjih kultura i njihova odnosa prema helenskoj. Na prvom mjestu obeshrabrujuće djelovanje biblijske kronologije, prema kojoj se starost svijeta računala u granicama od svega 4 do 5 tisućljeća. Pojavu indijske kulture trebalo je nekako zgurati između biblijskog datuma stvaranja svijeta i kasnijih historijskih vremena. Tako su je samovoljno smjestili negdje oko sredine 2. tisućljeća pr. n. e. i priznali joj obilježje jednog od početaka ljudske kulture... Rig-veda^h kao najstariji indijski spomenik priznat je za polaznu točku razvoja indijske kulture uz pretpostavku da je to tek spomenik neke primitivne civilizacije. Jedino tako bilo je moguće helensku kulturu odrediti kao suvisli tok istinske ljudske kulture... U tom se smislu Helenima priznaje da su u pisanoj povijesti bili prvi začetnici znanosti, organiziranog političkog života, racionalne filozofije i umjetnosti.

Nasuprot svemu tome Kunhan Raja ističe da se nikad ne bi mogao suglasiti sa »shvaćanjem da postojeći tekstovi Veda obilježavaju početke indijske kulture«. Jasno je iz njih samih (npr. iz kritičkih, a često i skeptičkih prikaza brāhmanskog svećenstva i obreda opisanih u osnovnim himnama Rig-vede, na koje je osobito upozoravao Deussen) »da su to svjedočanstva koja se odnose na mnogo kasnije stadije razvitka indijske kulture«, a nužna je pretpostavka da je »morala postojati visoko razvijena književnost i u tom prethodnom razdoblju«.

Na neke kriterije Kunhan Rajina razlučivanja vedskih od predvedskih elemenata rane indijske misli osvrnut ćemo se u poglavljima o Vedama i Avesti. Prethodno je potrebno na nekoliko karakterističnih primjera upozoriti na osnovnu strukturnu razliku tih slojeva indijske kulture, od kojih raniji, predvedski, *ni u kojem pogledu* ne djeluje kao primitivniji u odnosu na kasniji vedski pogled na svijet, ma kako da ga pokušamo zahvatiti iz cjeline njegova povijesnog razvoja, nego obrnuto. Arheološki pronalasci iz predvedskog razdoblja već *prima facie* dokumentacijom s područja materijalne kulture danas jasno upućuju na nužnost upravo takve razlike duhovne kulture. Kunhan Raja upozorava najprije na nekoliko elemenata koji ne postoje u vedskom pogledu na svijet, a kojih su neophodnost evropski istraživači tekstova mogli pretpostaviti jedino iz predrasuda vlastite ograničenosti, budući da isti elementi, koje u Vedama *ne* nalazimo, nisu isto tako strani protokulturama Srednjeg Istoka, pa ni protoindijskim, »dravidskim«, shvaćanjima u određenim — ranijim i kasnijim — primitivnim slojevima narodnog vjervovanja i epskih pjesama u kojima se odražavaju. Zato je potrebno upozoravati i na takve razlike u međuslojevima glavnih razdoblja prostranih tisućljetnih kultura. U predgovoru svom osnovnom djelu Kunhan Raja upozorava:

Ja nikad nisam naišao na monoteizam u Rigvedi, a ni u bilo kojem mišaoenom toku u Indiji, za koji bih mogao reći da je srodan s kršćanskim ili islamskim teizmom.

S druge strane, treba od početka uvažiti da »rig-vedska filozofija nikako nije antimaterijalistička«.

Ne znam je li se teorija o pet elemenata razvila u filozofskim krugovima rigvedskog vremena. Termin *pr̥thivī* (zemlja), *āpas* (voda) i *tedas* (vatra) pojavljuju se u Rig-vedi, a značenje im možda nije znatno različito od značenja u kasnijim sistemima... (Pa ipak) odnos stupnjevanja materijalne sadržine svijeta, kakvo nalazimo u Vedama, naprama učenju o pet elemenata u klasičnim filozofskim sistemima, iziskuje daleko-sežnije studije... Kasnije filozofske sisteme treba povezati ne samo sa Rig-vedom posredstvom upanišadi, nego također i sa mnogo ranijim stadijem predvedske filozofije.

Od bitne je važnosti, dakle, i za polaznu točku našeg prikaza, pitanje pred koje nas stavlja arheologija, o prirodi sadržaja znanja o svijetu i odnosa prema životu u tom *mnogo starijem* stadiju predvedske, nevedske, pa i neindijske univerzalne kulture Azije, o veličini koje danas više ne može biti sumnje.

Prema današnjem znanju o tom sadržaju, pitanje o »počelima«, koje je u posljednjem navedenom odlomku naveo Kunhan Raja iz svog vidokruga, čini se da je bilo od primarne važnosti. Budući da o tome svjedoči i »zgarište« (kako ga je nazvao Th. Gomperz) fragmenata jonskih prvih filozofa u maloazijskom predvorju helenske filozofije, neophodno je osvrnuti se na neusporedivo obimniju i povezaniju dokumentaciju o varijacijama istovrsnih učenja u indijskoj tradiciji, koja ima prednost neprekinutog idejnog razvoja, tako da u kronološkom slijedu obaseže i preseže razdoblje helenskih prvih filozofa, a i prvog historičara i sistematizatora njihovih ideja, čije nam je djelo sačuvano u potpunijem opsegu — Aristotela. Nešto detaljniju usporedbu pokušat ću dati u poglavlju o upanišadima, a i u razradi kasnijih sistema, čiji je racionalni nivo usporediv s Aristotelovim.

Na poredbenu filozofsku problematiku fragmenata sa zgarišta helenskih prvih filozofa odnosi se i slijedeća procjena američkog asirologa E. Chiere²¹ o kulturnohistorijskoj vrijednosti arheološkog blaga sakupljenog do polovice 20. stoljeća u arhivima dostupnim evropskim i američkim učenjacima:

²¹ *They Wrote on Clay*, The University of Chicago Press, 1957, str. 135.

Sutrašnji učenjaci vjerojatno će doći do zaključka da je »zlatno doba« čovječanstva bilo u 2. i 3. tisućljeću pr. n. e., a da su poslije toga barbari preuzeli vlast i da su svojim strojevima i mehaničkim izumima proizveli potpunu zbrku kojom su konačno izazvali rušenje svoje civilizacije na vlastite glave... Sumeri nisu filozofiju smatrali beskorisnom, a u svojim su dokumentima zabilježili sve teorije koje su tada postojale... Bit će potrebno barem još 50 godina rada da se napiše potpuno obuhvatno poglavlje o antičkoj filozofiji.

Prastaro učenje o prirodi stvari u svijetu nazivalo se u Indiji *lokāyataṃ*. Historijsko značenje tog izraza jeste »nauka o prirodi«. U kasnijoj skolastičkoj hijerarhiji filozofskih sistema ili »gledišta« (*darśanaṃ*) *lokāyataṃ* zauzima najniži stupanj koji se objašnjava kao materijalistička teorija drevnog učitelja Brihaspati, te se redovito odbacuje kao karikirani hedonizam »žderonja« (*čārvākaḥ*). Istovrsno učenje o prirodi stvari, o njihovoj atomskoj strukturi, o psihofizičkom paralelizmu njihova djelovanja na »sposobnosti« (*indriyaṃ*) osjetnih organa, preneseno je na područje rane helenske kulture pretežno iz Irana, posredstvom čuvenih ljekarskih škola. Nosioći tih nauka i vještina bili su iranski ili iranizirani Magijci.²² U održavanju tih veza, kao i veza s udaljenijim indo-iranskim područjima, ističu se u helenskim svjedočanstvima, još od vremena prije Aleksandra Velikog, predstavnici knidske škole, osobito Ktesije i Eudoks.

U Iranu je ova prastara i visoko razvijena znanstvena kultura Srednjeg istoka bila osobito snažna vjerojatno već u predarijskom razdoblju. To se može zaključiti iz utjecaja na Avestu, vjerske himne iranskih Arijsaca usporedne i istog porijekla s indijskim Vedama, od kojih se počinju razlikovati upravo po tim utjecajima starije i razvijenije asirske kulture. Isti će se utjecaj u Indiji osjetiti tek u razdoblju ranih upanišadi, razdoblju arijske reakcije na protokulturu, koje približno odgovara Zarathuštrinoj reformi u Iranu, kako ćemo vidjeti u posebnim poglavljima o tim temama. Historijski proces diferencijacije avestičke od vedske kulture Kunhan Raja pokušava da razjasni pretpostavkom da »Rig-veda predstavlja prvobitnu arijsku kulturu, dok Avesta predstavlja tu istu kulturu pod utjecajima asirske kulture.«²³

Znatan dio vedskih tekstova osniva se na spekulaciji o mističkom smislu harmonije brojeva u strukturi svemira i u odnosima mikrokoz-

²² Usp. J. Bidez — F. Cumont, *Les Mages Hellénisés*, Paris 1938, i moje radove, *Helenski i rimski izvori znanja o Indiji*, u časopisu *Živa antika*, XI, 1, Skopje 1961; (u nastavku citiran pod HRI); *Komparativnofilozofski motivi u »Čilimi-ma« Klementa Aleksandrijskog*, *Živa antika*, X, 1—2, Skopje 1960. (u nastavku Čil.).

²³ Op. cit., str. XXIX.

mosa prema makrokozmosu. Taj opsežni materijal zaslužuje pažljivu usporedbu s fragmentarnom analogijom pitagorovske numerologije. Tema je češće puta zapažena, ali mi nije poznato da je dosad temeljito razrađivana. Kunhan Raja posvetio je rigvedskim himnama ove vrste posebnu pažnju i tako s te potpunije strane sakupio i komentirao građu od osnovne važnosti za dalje studije. Izraz 'religija' nalazi možda svoj najpotpuniji prvobitni smisao u tom spletu poezije, muzike i matematičke znanosti, odakle jedan put vodi neposredno u kozmološku spekulaciju, a drugi u ritualističku simboliku. Analogan kozmološki smisao glazbe-i-obreda snažno je izražen i u kineskoj filozofiji, osobito u formalizmu (*li*) od kojeg polazi Kung Fu-ceova etika društvenog sklada.

Kunhan Raja upozorava također da je bitno razlikovati simboliku brojeva u Rig-vedi od »nabrajanja« elemenata i klasifikacije kategorija u znanstvenim sistemima. (Po tom je obilježju sistema *sāṃkhya* dobio ime.) Antička shvaćanja da je »Pitagora bio sljedbenik perzijskog Magijca Zoroastra«²⁴ osnivaju se očito na povezivanju njegove kozmologije s arijskom vedsko-avestičkom tradicijom, dok bismo možda Demokrita (o kome također postoji predaja da je bio u Indiji²⁵) mogli smatrati najizrazitijim prenosiocem učenja o atomskom ustrojstvu svijeta i o elementima osjetnosti među istaknutim filozofima na čije se istovrsne teorije kritički osvrće Aristotel.²⁶

Srodnosti Heraklitove filozofije s indijskom privukle su u novije vrijeme pažnju indijskih filozofa²⁷. S evropske strane, u vezi s ranim vedskim i avestičkim analogijama, posebnu pažnju zaslužuje Windelbandova primjedba da je karakteristični *tertium comparationis*, učenje o pra-počelu vatre, »ne kao tvari koja nadživljuje sve svoje preobrazbe, nego kao samog preobražajnog poticaja«, moglo ući u Heraklitovo učenje »iz mitskih predodžbi starog Istoka, koje su tada zbog doticaja s Perzijancima postale Jonjanima osobito bliske«²⁸. Već je Th. Gomperz upozorio da su »u to doba maloazijski Grci već pola stoljeća pod Perzijancima, a taj ih jaram ne pritišće previše«²⁹. Na elemente inozemnosti u porijeklu Heraklitove filozofije upozorio je u istom smislu Ch. Picard u iscrpnoj studiji *Ephèse et Claros* (Paris 1922). Poznato je da su Efes i Klaros

²⁴ Cl. Alexandrinus, *Stromateis*, I. 1, 70. Usp. *Čil.*, str. 136.

²⁵ Diog. Laërt IX, 35. Usp. HRI, str. 78.

²⁶ Usp. analogiju Aristotela i Buddhe u stanovištu prema elementima osjetnosti u pogl. o buddhizmu.

²⁷ Studija indijskog prof. R. D. Ranade o Heraklitu, napisana početkom 20. st., bila je povod Sri Aurobindova eseja *Heracritus*, napisanog 1916—1917, objavljenog u obliku knjige 1941. (Calcutta, Arya Publishing House, 1947, II. izd.)

²⁸ *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 14. izd., Tübingen 1948, str. 31.

²⁹ Op. cit. I. knj., IV. izd. (1922.), str. 52.

bili glavni putovi neposrednih istočnih utjecaja preko Perzije. Te su veze uspostavili Hetiti polovinom 2. tisućljeća pr. n. e. Vrijedno je na ovom mjestu navesti i jedan suvremeniji sažet prikaz kulturnohistorijske važnosti »hetitsko-mitanske veze između Indije i najstarijih heleniziranih područja Male Azije«³⁰:

Iskopine u El-Amarni u Egiptu začudile su nas otkrićem činjenice da su polovinom 2. tisućljeća pr. n. e. vladari s tipičnim indo-iranskim imenima ... vladali na području Sirije ... Približno u isto vrijeme sjevernom Mezopotamijom, gdje su živjeli Mitanci, vladalo je pleme koje se nazivalo Maryanni. Njihov je jezik bio izrazit oblik arhaiskog indo-iranskog ... U državnim arhivima hetitskog carstva, pronađenim u Bogazköyu u Turskoj, nađen je i primjerak mirovnog ugovora, približno iz godine 1400. pr. n. e., između Hetita i mitanskih vladara Maryanni, u kojem se zazivaju imena vedskih bogova Indre, Varune i Nāsatya ... Tako se nalazimo pred problemom stvarne istovremene pojave plemena koja govore indo-iranskim jezikom u Siriji, Mezopotamiji i Indiji ... U svjetlu tih novih pronalazaka iranska tradicija o kolijevci Arijaca (Aīriyānam — vaējo), koja je u Avesti izričito određena u »prostranim ravnicama slivova Oxus i Jaxartes«, dobiva novu podršku. Iz tog su se područja preci još nepodijeljenih Indoiranaca proširili na zapad u Siriju, a na istok u Indiju u razdoblju dovoljno ranom da se razjasni uspostavljanje izrazitih arijskih kultura na ta dva područja prije polovice 2. tisućljeća pr. n. e.

U okviru ove prostrane slike postaje shvatljiviji i raniji zaključak Picardove teze da skepticizam prema svijetu helenskih bogova vuče korijen od Heraklita, kome su kao Efežanu Homerovi i Heziodovi bogovi bili strani.³¹ Ne gubi li time neposrednu podlogu i podozrenje o mitskom i »predfilozofskom« porijeklu istočnih nauka o prirodi, prenosio ci kojih su bili knidski ljekari čija svjedočanstva sežu u razdoblje odnosa s perzijskim carstvom prije Aleksandra Velikog?

Već je Zeller primijetio da neautentično i tendenciozno prilagođavanje povijesnih činjenica političkom oportunizmu autorova vremena počinje u helenskoj historiografiji s prvim velikim historičarom, Herodotom (u 5. st. pr. n. e.). Njegovo isticanje gotovo isključivog egipatskog utjecaja na početke helenske kulture odraz je nadmoćnog stava što su ga Egipćani nametnuli Helenima u doba sukoba s perzijskim carstvom.³²

Nezavisno od toga, uskoro poslije Herodota Heleni su dobili prvi opširni prikaz indijske zemlje i kulture u tri knjige koje je napisao Kte-

³⁰ B. K. Ghosh, *The Origin of the Indo-Aryans*, u *The Cultural Heritage of India*, Vol. I, Calcutta, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 1958, str. 140.

³¹ Usp. HRI, str. 80.

³² Zeller, op. cit. I, 1, str. 21—25 i d.

sije iz Knida, koji je proveo 17 godina kao ljekar na dvoru perzijskog kralja Artakserksa Mnemona, gdje je bio u neposrednom doticaju s njegovim indijskim podanicima.

Važnosti perzijskih utjecaja na Platonovu akademiju i na rani razvoj Aristotelove misli posvetio je posebnu pažnju W. Jaeger, uvaženi komentator Aristotela početkom 20. stoljeća. Jaeger nalazi »u fragmentima Aristotelovih izgubljenih dialoga, koji su uglavnom nastali u njegovu ranijem razdoblju, izvanredan interes za specifičnosti istočnih religija«³³. Jaeger smatra da je Aristotel svoje rano djelo *Peri philosophias* napisao u Aziji, na dvoru Hermije u Asu, prije nego što je postao učitelj Aleksandrov i kao takav bio primoran da uvaži neprijateljski stav prema Perziji na Filipovu dvoru. Za prodor iranskih ideja iz Zarathuštrine nauke u Akademiju smatra se odlučnim utjecaj Eudoksa iz Knida, koji je uz Aristotela bio najgenijalniji učenik Platonov. Na osnovi svojih istraživanja Jaeger zaključuje »da je Akademija bila obuzeta istim oduševljenjem za Zarathuštru kakvim je u novije vrijeme bio obuzet Schopenhauer za indijske religije«³⁴. I noviji istraživači u djelu *Peri philosophias* nalaze elemente koji odgovaraju »renesansi zoroastrovskog duha, čijim se nosiocem smatra Akademija«³⁵. Što se podrazumijeva u helenističkoj kulturi pod »zoroastrovskim duhom«, možemo shvatiti iz Plinijeve navoda da je »Hermip marljivo pisao o cijeloj (magijskoj) vještini i komentirao 200.000 Zoroastrovih redaka (*Hist. nat.* XXX, 2, 4). U Aleksandrijskoj biblioteci bilo je pod Zoroastrovim imenom katalogizirano dva milijuna redaka.

Među helenskim učenjacima koji su pratili Aleksandra Velikog u pohodu na Indiju isticala su se tri filozofa: Onesikrit, učenik kiničkog filozofa Diogena, o čijim su razgovorima s indijskim »golim mudracima« (*hylobioi*, đainski *vivasanaḥ*, »bez odjeće«) sačuvani opširni izvještaji; Anaksarh, sljedbenik Demokritova učenja; i Pyrrho iz Elide, prvi originalni mislilac koji je prenio u Grčku jedno autentično indijsko učenje, zasnovano na spoznajnom i etičkom načelu »suzdržavanja od suda«, ili *epohé*, kojemu terminološki najbliže odgovara *ċitta-vivéko*, osnovno obilježje buddhističke metode meditativnog zadubljenja (*dhānaṃ*), a u širem smislu još osnovniji princip đainske teorije spoznaje, *anekānta-vādaḥ* ili učenje o polivalentnosti istine.³⁶

³³ W. Jaeger, *Griechen und Juden*, 1938. (članak citiran prema S. Radhakrishnanu, *Eastern Religions and Western Thought*, bilj. 96). Usp. *Čil.*, str. 126.

³⁴ S. Pétrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris 1947., str. 25. Usp. *Čil.*, str. 126.

³⁵ Bidez-Cumont, op. cit., str. 22. Usp. HRI, str. 86.

³⁶ Usp. HRI, str. 78–80.

Nedugo poslije Aleksandra Velikog uspostava neposrednih i trajnih dinastičkih veza među indijskim i helenskim državama otvara put novim obimnijim izvještajima i sve širem kulturnom interesu za tada već basnoslovnu indijsku mudrost. Kasniji helenski autori i Zarathuštru proglašavaju Indijcem i učenikom indijskih mudraca.³⁷

Godine 311. pr. n. e., kad je Seleuk Nikator zavladao azijskim dijelom Aleksandrova carstva, poslao je na dvor Čandragupte (grčki Sandroktotos), koji je Aleksandrovom podrškom uspostavio u Indiji veliko carstvo dinastije Maurya, poslanika Megasthena, čije je djelo *Indika*³⁸ do danas ostalo najbolje sačuvana i najautentičnija zbirka fragmenata o Indiji iz helenističkog razdoblja. Megasthen tu opisuje mnoga učenja indijskih mudraca o prirodi svijeta i o religiji, uspoređujući ih s helenskim. Tako ističe da se učenje brāhmanskih filozofa »u mnogo čemu slaže s helenskim. I oni smatraju da je svijet prolazan, da je okrugao, i da ga Bog, koji ga je stvorio i njime upravlja, potpuno prožimlje.« — »Pratvari su različite, a voda je pratvar od koje je nastala zemlja.« — »Osim četiri osnovna elementa postoji i peti, od kojeg se sastoji nebo i zvijezde, a zemlja je u sredini svega.« — »I o sjemenu, o duši i mnogim drugim stvarima uče isto što i Heleni, ali, kao i Platon, uvijaju u bajke učenje o besmrtnosti duše, o sudu i podzemnom svijetu i slično.«

3. OD GILGAMEŠA DO NIETZSCHEOVA DIONIZA

Da u vidokrugu predaksijalnih kultura Srednjeg Istoka odredimo povijesno mjesto biblijske, homerske, pa i »Heraklitu strane« Heziodove mitologije, te da tako provjerimo i hegelovsko shvaćanje odnosa predfilozofskog mišljenja prema filozofskim stavovima čijim začetnicima (u nesagledivim univerzalnim razmjerima) historičari antičke filozofije još i u 20. stoljeću smatraju helenske pridošlice aksijalnog doba na azijskim obalama Sredozemnog mora, potrebno je da u neusporedivo širim prostornim i vremenskim područjima predindoevropskih kultura drevnog Istoka, između Kine i Sumera, pokušamo odrediti neku, možda tek privremenu točku promatranja, uzdignutu i udaljenu od bi-

³⁷ Ammianus Marcellinus, XIXII, 6, 32—33. Usp. HRI, str. 87.

³⁸ Usp. J. W. Mac Crindle, *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian*, London 1877. (i kasnija izdanja u Indiji). Usp. i djela istog pisca, *Ancient India as described by Ktesias the Knidian*, Calcutta 1882. i *The Invasion of India by Alexander the Great, as described by Qu. Curtius, Diodorus, Plutarch and Justin*, London 1893.

blijskih čudesa i »grčkog čuda« barem toliko da je bez kronološkog apsurda i samovolje možemo s nekim pravom, u lokalno ograničenom smislu, nazvati predindoevropskom. Pokušat ću u nastavku da u kulturno-historijskom značaju sumerskog eposa Gilgameš (iz 3. tisućljeća pr. n. e.) nađem osnovu takve prve orijentacije prema izvorima kako prefilozofske tako i filozofske kulture koja se i danas u Evropi naziva »našom«. Radna hipoteza, koju ne mogu usvojiti, a koja polazi od razlučivanja primitivnog »prefilozofskog« od primitivnog »filozofskog« mišljenja, možda bi u ovakvu pregledu vidokruga mogla implicitno provjeriti i svoju vlastitu historijsko-psihološku održivost. Govoreći o *primitivnom* filozofskom mišljenju, imam na umu slijedeću Hegelovu postavku koju smatram umjesnom (apstrahirajući od implikacija u širem kontekstu Hegelove Logike.)³⁹

Kao što logičku ideju uviđamo u procesu razvoja od apstraktnog ka konkretnome, tako su i u povijesti filozofije najraniji sistemi najapstraktniji i zato najoskudniji u sadržaju... Takva je, najapstraktnija i najjalovija, prvobitna definicija Eleačana, koji bitak izražavaju kao predikat aspoluta... ili apstraktna nezavisnost u stoicizmu... nezavisnost lišena kvaliteta duha...

Za pogrešku iste vrste Hegel prekorava i Spinozu, koji je »na apstraktan način izrazio neposredno jedinstvo mišljenja i egzistencije... i tako u misli obnovio život supstancije Istoka«. Time je u hegelovskom »duhu« izazvao »užas pred tim apstraktnim jedinstvom«.⁴⁰

Proširenje povijesne dokumentacije danas nas ponovno postavlja pred pitanje: gdje da tražimo porijeklo te i takve primitivne filozofske misli? Pretpostavku o njenu spontanom nastanku i apriornom iskonu u stvaralaštvu genijalnog »djetinjstva grčkog duha« u najboljem slučaju možemo smatrati modernom obnovom arhetipskog mita o pastirskim igrama mladog indijskog boga Krišne s pastircama u svetom gaju Brindāvana. — Je li ta misao u svojoj historijskoj zbiljnosti, na kojoj insistira Hegel, postmitološka ili premitološka? Je li imao pravo Megasthen kad je, razmišljajući iz indijske perspektive o Platonu, tek na toj točki razvoja idejnosti upozorio na zapletanje čistog i neposrednog poimanja stvari »kakve jesu« (Buddhin princip *yathā bhūtaṃ*) u okultne labirinte mitosa?

Jaspers je u svojoj teoriji o aksijalnim kulturama pokušao mitos o »helenskom čudu« implicitno racionalizirati ovako⁴¹:

³⁹ *Logika* iz Enciklopedije filozofskih znanosti, VII, A, 86.

⁴⁰ Pri kraju *Fenomenologije duha*. (Moj je citat prema engleskom prijevodu J. B. Baillie, London 1949, I izd., str. 802.)

⁴¹ *Der philosophische Glaube*, str. 89.

Iz bliskosti vlastite tradicije u obitelji, zavičaju i narodu, ukorijenjene u vlastitoj prošlosti, vrši se proširenje, a istovremeno i produbljivanje, preko obuhvatnosti zapadnih svjetova sve do granica ljudskog roda. Krajem razdoblja od godine 800. do 200. pr. n. e. to dosezanje postaje svjesno da je zahvatilo sidrište svega.

U povijesnim okvirima dvaju tisućljeća, koja su prethodila tako suženom aksijalnom razdoblju izranjanja univerzalne svijesti na mediteranskom području Srednjeg istoka, čini se da se i (hegelovski) primitivna filozofska misao u svojoj čistoj apstrakciji javlja *ispred* jednog od mnogih i čestih zapadanja u dekadenciju i međustavnih zapletanja u labirinte mitosa, u koje su se, osobito na području Male Azije tokom 2. tisućljeća pr. n. e., urušavale prastare kulture sa sumerskog juga, elamskog sjevera i mitansko-hurijanskog istoka. Sumerski epos o Gilgamešu (čiji je hurijanski prijevod pronađen u Boğaz-köyü) djeluje kao putokaz prema ranijim dometima čiste »primitivne« misli sačuvane u racionalnijem arhajskom obliku kulta heroja koji je prethodio pretvaranju tih heroja u mitološke bogove. Tako djeluje usporedba Gilgameša s Biblijom, pa i sa posrednim slojem religije iranskih Magijaca (u konačnom mazdaističkom obliku), koja je kaosu židovske mitologije poslije babilonskog sužanjstva nametnula osnovna obilježja racionalne strukture iranskog pogleda na svijet (kako ćemo vidjeti u poglavlju o mazdaizmu).

U poglavlju o ranim upanišadima vidjet ćemo kako tada u Indiji iz predvedske podloge prodiru prirodoznanstvena shvaćanja svijeta (*lo-kayatam*) kojima se kšatrijski vladari služe u idejnoj borbi protiv kastinske hegemonije brāhmanskog svećenstva. Tu postaje vidljiv sraz dviju heterogenih kultura, starije znanstvene i mlađe mitološke (vedske) koja, budući primitivnija, biva potisnuta. U spomenutom iranskom sloju preobražava se, međutim, sama ta racionalna podloga tehničkih znanosti (osobito matematskih i medicinskih) u socijalno-etički mitos Zarathuštrine reforme i dalje u magijsku »religiju mudrosti« (*mazda-yasna*).

Epos o Gilgamešu otvara nam pogled u još stariji i u svojoj oskudnosti racionalniji sloj i izvor mitologiziranja. — Po sredini između vedskog sraza s heterogenim predvedskim elementima u procesu mitologizacije, s jedne strane, a iransko-babilonske dekadencije u mitologiju maloazijskih Magijaca, s druge, na razmeđu idejnih, a i prostornih tokova istočnih kultura susrećemo đainizam, indijsku religiju, koja se kao arhajski zaostatak iz predvedskih vremena smatra najstarijom preživjelom religijom na svijetu. Đainizam danas provjerava svoje porijeklo u usporedbama sa sumerskim i egipatskim kultovima, gdje nalazi tragove zajedničke religijske simbolike kulta heroja. Na osnovi arheološ-

ke građe, za čijim životnim smislom i u ovoj knjizi traga pokušaj idejne integracije fragmenata arheoloških činjenica, i đainizam smatra da je upravo zbog svoje arhajske racionalnosti, objalovljene u toku tisućljeća čak i u pogledu kulta heroja po kojem je dobio ime (*đinaḥ* = *pobjednik*), potekao idejno, a i geografski, u smjeru suprotnom onoj epskoj koncepciji Gilgamešova heroizma čiji razvojni tok možemo slijediti u spomenutoj dekadenciji maloazijskih religija, u okultizmu mitoloških misterija po kojima magijski kultovi što se šire iz Perzije postaju »opasnost za helensko-rimsku civilizaciju«. ⁴² Na tom razmeđu kult indo-iran-skog boga Mitre postaje konačno najsnažnija protuteža ranom kršćanstvu u rimskom carstvu. U suprotnom smjeru đainski se kult plemstva sublimirao u idealima moralnih uzora *tirthankara* (»vodiča vještih prelazima preko rijeka«). Zahvaljujući toj sublimaciji u ekstremni asketski ideal (»Tko je shvatio ovo učenje ne želi da živi«), ovaj se religijski kult heroja sačuvao od natruha mitologija koje su iskonski vezivale protoindijsku kulturu sa sumerskom i egipatskom. Središnja zamisao »pročišćenja« u ovoj je religiji izrazito i isključivo čišćenje od blata djelatnosti (*karma*) — pred kojim se zgraža i Lao-ce u Kini — blata koje »obljepljuje« (*limpyati*) čisti, asketski škrt i oskudan, do kostura pročišćen »jasni uvid« u prirodu stvari, u okosnicu atomske strukture svijeta. Iz te arhajske analitičke znanosti o prirodi izdiže se u đainizmu samo jedan sintetski princip višeg moralno-religijskog reda: »Ne činiti nasilje (*ahimsā*) vrhovni je zakon.« Herojski smisao tog načela našao je svoje posljednje utjelovljenje u Mahatmi Gandhiju. U poglavlju o đainizmu upoznat ćemo se поближе s racionalnom strukturom analitičkog atomizma i njegovim analogijama na izvorima svih ostalih protokultura Azije, od Kine do obala Sredozemnog mora.

Na izvoru tisućljetnih protoaksijalnih kultura drevnog Istoka, na jednoj od vremenski najudaljenijih točaka do kojih nam se danas otvara pogled, nalazimo u eposu o Gilgamešu oličenje dvaju opisanih suprotnih smjerova povijesno nužnog dijalektičkog razvoja »primitivne« misli (ako je tako još smijemo nazvati) u likovima dvaju nerazdruživih heroja, Gilgameša i njegova pobratima Enkidua.

Herojski put Gilgameša polazi od apolinijskih obilježja natčovjeka. Kasniji opis tog lika dosegao je savršenstvo u vanepskoj statički racionalno-analitičke strukture mozaika univerzalnog vladara, čije veličanstvo »pokreće točak zakona« koji se kao vidljiv putokaz kreće pred njim nebeskim svodom. Nepomična mu je ikona kanonizirana u zbirci Buddhinih dugih govora (*Dīgha-nikāyo*), gdje su dva govora, 26. i 30, po-

⁴² Bidez-Cumont, op. cit., str. 22. Usp. HRI, str. 86.

svećena opisu »lavovskog rika pokretača točka zakona« i opisu *tjelesnih* i karakternih »obilježja natčovjeka« (*mahā-purisassa lakkhaṇāni*). Ti govori sadržavaju normativni opis pojedinosti *estetskog* i *etičkog* kanona plemićkog ideala natčovjeka, čija se tako kanonizirana ikona uvijek ponovno vraća u perspektivnom ritmu kozmičke arhitektonike u hiperboli nadsvođa »vječnog povratka« za kojom je formulom uzalud tragao Nietzsche kroz antička podzemlja dionizijskih kultova. Jer, Nietzscheov ideal natčovjeka nije dosegao vrletni put Gilgamešovih asketskih sljedbenika, iako ga je nazirao sa pokojeg proplanka ovoga »asketskog planeta«, u zavičaju »Perzijanca Zarathuštre« o čijoj »strahovitoj povijesnoj jedinstvenosti« Nietzsche žali da ga nikad niko »nije pitao kako bi trebalo pitati...«⁴³ — Prvobitno, u Gilgamešu kao i u vedskim i upanišadskim svjedočanstvima, to je bio put u posmrtni svijet, koji su u indoevropskoj misterijskoj sublimaciji slijedili Načiketā (u *Kaṭha-upanišadi*) i Orfej. Traganje za natčovjekom u Gilgamešu završava se tragično, slično Nietzscheovu traganju.

Enkidu, u kome su prvobitno izražena dionizijska obilježja natčovjeka, za nas je ponajprije zanimljiv kao arhetip Rousseauova prirodnog čovjeka. Tu je važno napomenuti da je i Rousseauov ideal tek replika istog pedagoškog ideala u islamskoj skolastičkoj filozofiji, kod Ibn Tufaila (Abubacer, 12. st.). Ibn Tufail bio je učitelj u Evropi najbolje poznatog islamskog filozofa, Španjolca Ibn Rušda (Averroes), ekstremnog aristotelovca i zato najmanje originalnog mislioca potkraj velikog razdoblja islamske skolastike, na koga se Toma Akvinski polemički osvrće u većini svojih spisa. Ibn Tufailova teorija o »prirodnom čovjeku« polazi od pretpostavke o čovjeku koji je odrastao sam u pustinji i sam po sebi došao do shvaćanja reda u prirodi i do deističkog racionalnog pojma o bogu. Kasnije dolazi u doticaj s civiliziranim ljudima i uviđa da ono što je on spoznao racionalno, naporom vlastitog uma, civilizirani ljudi dobivaju u naslijeđu mitološke simboličke predaje. Drugim riječima, uvjerio se da racionalna čista misao prethodi nanosima i talozima mitskih slojeva, da je *aletheia* ispred, a ne iza mitologije, i da je mitologija proizvod degeneracije uma. Oštrica je Ibn Tufailova prosvjetiteljskog htijenja u dokazu da je religija njegova prirodnog čovjeka savršenija od »objavljenih« vjerskih učenja kultiviranog čovjeka. Zato se junak njegova didaktičkog spisa na kraju vraća u pustinju u pratnji jedinog sljedbenika koga je uspio predobiti. Na toj točki ne može da

⁴³ *Ecce Homo*, »Zašto sam sudbina?«, 3; i *Genealogija morala*, III, 11. — Usp. moju studiju *The Philosophy of Disgust: Buddha and Nietzsche* (by Bhikkhu Nāṇajīvako) u *Schopenhauer Jahrbuch* 1977.

nam umakne ni analogija sa sve to pesimističnijim povratcima Nietzscheova Zarathuštre u doline odrođenog svijeta.

I na kraju nam se nameće potreba da cijeli taj niz analogija s različitim povijesnih područja pokušamo povezati u sažetom osvrtu na prvobitne događaje opisane u eposu o Gilgamešu, pa da tako preliminarno razlučimo i izražajnu mogućnost filozofske misli u ranim epskim književnostima, na razmeđu mitologije i filozofije. Najčueniji, iako ni izdaleka isključivi izraz izdvajanja specifične filozofske misli iz epskog sloja naći ćemo kasnije u postvedskom razdoblju indijske književnosti u Bhagavad-gīti.

Sadržaj filozofskih poglavlja i odlomaka uraštenih u radnju ranih eposa kulturâ koje ih posjeduju, ukazuju redovito na to da epos ne treba shvaćati ni kao izraz mitološkog, a ni predfilozofskog sloja mišljenja. Tako bi već iz uvodnih redaka eposa o Gilgamešu (iz 3. tisućljeća pr. n. e.) u slijedećem poglavlju čitalac trebao da shvati da dosadašnju kritiku hegelovske i klasicističke pretpostavke o mitološkom mišljenju kao predfilozofskom sloju razvoja apriornih sposobnosti uma ne treba shvatiti kao argumentaciju za antitezu da »čisto« filozofsko mišljenje pretходи simboličkom izrazu mitologije u isto tako nužnom i apsolutnom smislu, nego jedino kao argumentaciju o neodrživosti takva kronološkog slojevanja u konkretnom razvoju filozofske misli. U slijedećem prikazu eposa o Gilgamešu pokušat ću ukazati na to kako bi svako dalje traženje izvora »predfilozofske misli« u univerzalnoj povijesti kulture bilo ne samo proizvoljna nego i apsurdna spekulacija, koja bi istraživanja filozofije kulture danas nužno odvela s područja arheologije na kulturi heterogeno područje paleontologije. Dubina slojeva kultura razvijenih iznad primitivnih mitoloških, epskih, pa prema tome i prvih filozofskih iskona misli doseže danas doglede iza kojih bi bila optička iluzija tragati za primitivnim historijskim začecima. Tamo gdje nailazimo na relativno primitivna stanja na razmeđima prastarih kultura umjesnije je tražiti razjašnjenje dekadencije u lokalnim katastrofama potopa, zgarišta i urušavanja pred barbarskim nasrtajima pod okolnostima koje indijski mudrac Aurobindo (s kojim se osjećao srodan paleontolog T. de Chardin⁴⁴) ili američki arheolog Chiera mogu da nam razjasne sa manje predrasuda nego evropocentristi 19. stoljeća.

⁴⁴ V. Ernst Benz, *Teilhard de Chardin und Sri Aurobindo*, u knjizi *Perspektiven Teilhard de Chardins*, München, C. H. Beck, 1966.

4. FILOZOFIJA EPOSA — ODVAJANJE PREDMITOLOŠKE MISLI OD MITOSA

— Popni se na bedeme Uruka, obiđi ih, kažem ti! Pregledaj temelje i provjeri zidine! Zar to nije pečena cigla dobre vrste? Sedam mudraca položilo je taj temelj.

Biblija počinje s mitosom o stvaranju svijeta i čovjeka ni iz čega. Epopeja sumerske povijesti polazi od provjeravanja temelja i zidina prastarog grada Uruka poslije jednog od »općih potopa«. Vladar ponosan čvrstoćom dobro sačuvanih temelja iz pradaвне prošlosti fizičke i duhovne kulture svoje zemlje bio je tada Gilgameš, »kralj koji je poznavao zemlje cijeloga svijeta. Bio je mudrac, prozreo je misterije i doznao tajne. Donio nam je povijest o vremenima prije potopa. Dugo je putovao, bio je umoran i iscrpljen naporom kad se vratio i uklesao u kamen cijelu ovu priču.«

Engleski historičar filozofije svarog vijeka. J. Burnet⁴⁵, čije bi djelo vjerojatno i danas bilo udžbenikom engleskim univerzitetima, kad studij Aristotela i njegovih prethodnika, a i kasnijih klasika, u eri logičkog pozitivizma ne bi spadao isključivo u odsjek za klasičnu filologiju, a nipošto u filozofiju⁴⁶, — J. Burnet je u 20 stoljeću proglasio Thalesa, jednog od helenskih »sedam mudraca«, za prvo ljudsko biće koje se s pravom može nazvati predstavnikom *znanosti*, pa prema tome »ništa što je bilo prije njega ne možemo uračunati u *filozofiju*«, koja je bila i ostala *ancilla scientiae*. Prema bolje upućenim historijskim podacima i izvorima (počevši od Herodota), Thales je bio inženjer u službi malo-azijskih vladara, pa je sa svoga dugog boravka na Istoku donio neke vrlo tipične podatke azijskih znanja i vještina, iako se samom Thalesu jedva sačuvao trag u povijesnim fragmentima iz 6. st. pr. n. e. Prema Herodotu, Thales je proračunao pomrčinu Sunca godine 585. Time se smatra da je uspostavljen prvi čvrsti datum u helenskoj filozofiji. Po tom bi datumu bio približno suvremenik Buddhe (623—543 pr. n. e.), s kojim u Indiji počinje provjerena kronologija, a (prema radnoj hipotezi M. Müllera) barem nekoliko stoljeća mlađi od dobro poznatih upanišadskih mudraca koji su opširno raspravljali o istim kozmogonijskim temama kao i helenski »prvi filozofi« u Maloj Aziji, samo što se nisu nazivali »prvima« nego »zadnjima« (*veda-antaḥ*, na kraju Veda) koji su

⁴⁵ *Greek Philosophy: Thales to Plato*, London 1914.

⁴⁶ Tako me poučio u Šantiniketanu, univerzitetu koji je osnovao Rabindranath Tagore za njegovanje indijske kulture, jedan indijski student A. J. Ayera, koji je po svom povratku iz Engleske na osnovi engleskog nastavnog plana negirao postojanje indijske filozofije uopće s obzirom na zastarjele datume njena pretpozitivističkog porijekla.

dodali svoja razjašnjenja osnovnih učenja sadržanih u mnogo starijim vedskim himnama. Na te teme zajedničke Indijcima i Helenima, koje i nisu prvobitno ni isključivo blago ni jednih ni drugih, nego su predvedska baština univerzalne azijske kulture, možemo i bez kakve sumnje svesti tematiku četiriju fragmenata koje Diels pripisuje Thalesu, ukoliko su suvisli, a i ostala posredna svjedočanstva, prema kojima je Thales tvrdio, suglasno svim kozmogonijama svijeta na najranijem stupnju, da je prapočelo svijeta voda, a i izjavu da je »svijet pun bogova«, još tipičniju za indo-iranski hillozoizam i panpsihizam, kako ćemo vidjeti u slijedećim poglavljima. Iz dubljeg je uviđaja u istu povijesnu problematiku upozorio W. Jaeger da »početak znanstvene filozofije ne koincidira ni s početkom racionalizma ni sa završetkom mitskog mišljenja... Doista nije lako reći po čemu se nauka homerskog pjesnika da je Ocean iskon svih stvari razlikuje od Thalesove« (*Paideia I*, str. 207).

Prema prastarom mitosu koji nalazimo i u rig-vedskim himnama o praliku čovjeka, i Gilgameš je po porijeklu bio dvije trećine bog, a jednu trećinu čovjek. Rig-vedski božanski prauzor čovjeka, *purušah*, opisan je kao biće tri četvrtine nadzemaljsko, a tek jednom četvrtinom zemaljsko.⁴⁷ Svijetom »preminulih praotaca« vlada Yama, čovjek koji je našao put do besmrtnih bogova i tamo postao suvladar indo-iranskog boga Varune. Prema Rig-vedi dva su dijela svijeta u okrilju Sunca, a preostala trećina jest područje Yame. Iranski je kult toga vladara srodniji sumerskom, kako je opisan u eposu o Gilgamešu, nego indijskom. Iranski Yima, sin Vivanhvanta (indijski Yama, sin Vivasvata), bio je u svom zemaljskom životu prvi vladar koji je uspostavio dobre običaje civiliziranog života.⁴⁸ Slijedeći te tragove o počecima kozmopolitskih kultura u Aziji, možemo Gilgameša smatrati približno suvremenikom prvoga kineskog vladara Fu Hsi, kome se pripisuje autorstvo knjige *Yi-čing*, godine 2852. pr. n. e. I on je bio oličenje božanskog pralika kulturnog čovjeka, P'an Ku, kineske verzije rig-vedskog Puruše.

Gilgameš je putovao svijetom, ali nigdje nije naišao ni na koga tko bi mogao odoljeti njegovu oružju. I tako se vratio u Uruk.

Zbog toga je u doba Gilgamešove mladosti život građana u Uruku bio nelagodan. »Snažan kao divlji bik«, Gilgameš im nije davao spokoja ni po danu ni po noći.

⁴⁷ *Rig-veda*, X, 90. V. moj prijevod u knjizi *Filosofija istočnih naroda I*, str. 231—233.

⁴⁸ Njegovo prvobitno ime Yama-kšatriya u kasnijoj iranskoj tradiciji preobraženo je u Jamšid. Kao prvog vladara koji je civilizirao ljudsku zajednicu opisuje ga islamski pjesnik Firdusi u djelu *Šah Nameh*. Usp. C. Kunhan Raja, o. c., str. 115—117.

Kad su vojnici Aleksandra Velikog došli u Indiju, najprije im je upalo u oči da kultovi dvaju glavnih božanstava u to doba, Šive i Viš-nua, (kultovi predvedskog porijekla, koji su i danas isključiva narodna vjera Indijaca) odgovaraju helenskim kultovima Herkula i Dioniza. — Izraženo jezikom Nietzscheove analogije, moglo bi se reći da u mladom Gilgamešu «apolinijska» obilježja natčovjeka nisu još bila razdvojena od »dionizijskih«.

Tko je na svijetu mogao biti ravan tom svježem izdanku i obnovitelju prastare herojske loze vladara Uruka? — To je mogao biti jedino potpuno »prirodan čovjek«, neokaljan civilizacijom, protu-pralik čijom su se obnoviteljskom moći zanosili Ibn Tufail i Rousseau. Takav je bio Enkidu.

Enkidu je pasao travu sa srnama u planinama i zabavljao se s divljim životinjama na pojilu. Tu ga je jednog dana ugledao lovac. Skamenio se od straha i zanijemio. Kad se pribrao, vratio se kući i rekao ocu: »Oče, jedan čovjek koji ne sliči drugima dolazi s planine na pojilo. Snažniji je i od kog na svijetu, izgleda kao nebeski besmrtnik. Ja ga se bojim i ne usuđujem mu se približiti. On zasiplje jame gdje ja postavljam stupice i trga moje zamke za divljač. Pomaže životinjama da mi umaknu.

Otac pošalje lovca u Uruk s viješću da je našao takmaca ravnog Gilgamešu, i uputi ga da dovede sa sobom bludnicu »da njena ženska moć nadvlada tog čovjeka. Kad dođe na pojilo neka je obljubi. Životinje će se tada odvratiti od njega.«

Kao i u kasnijem učenju iranskih Magijaca, demonska sila u stvaranju i održavanju svijeta jest bludnica. No dok je ona u mazdaističkoj »vjeri u mudrost« (*mazda-yasna*) u borbi dobra i zla najmoćnija snaga rušilačkog principa Ahrimana, u sumerskom eposu bludnica je još premitološko zemaljsko biće, hramska hetera bez zlih namjera, na uglednu položaju u dvorskoj hijerarhiji. Kad je pripitomila Enkidua, bludnica ga pouči o moralu natčovjeka, koji ne može da živi sam u planinskoj vrleti (kao ni Nietzscheov Zarathuštra, pjevač »pijane pjesme«), nego traga za sebi ravnim takmacem i drugom.

— O Enkidu! Tebi koji voliš život ja ću pokazati Gilgameša. On je sretan čovjek. Zadivit će te sjaj njegove muževnosti. Njegovo je tijelo savršeno snažno i zrelo. Ne počiva nikad, ni po danu ni po noći. Da, on je snažniji od tebe, nemoj se hvaliti! Bogovi su ga obdarili dubokim razumijevanjem. Kažem ti, prije nego što iziđeš iz prašume, Gilgameš će doznati u snu da ti dolaziš...

— Enkidu, jedi kruh, to je snaga života; pij vino, to je običaj ove zemlje! ... Tako je Enkidu postao čovjek.

A Gilgàmeš, kad mu je majka razjasnila pretkazanje u snu, uskli-
kne:

— Sudbina me obdarila. To će biti moj drug. — Kad je Enkidu stigao u Uruk,

Gilgàmeš je bio u skupštini, koja po pravdi pripada narodu. Skupština je sazvana proglasom bubnjara da izabere suprugu za vladara. No Gilgàmeš prkosno odbije tu odluku. Njegovo je ponašanje u Uruku neobično. On još uvijek zahtijeva da obljubi svaku nevjestu prije njena muža, jer su mu bogovi to pravo dodijelili po rođenju. A sada bubnjevi tutnje za izbor kraljice, dok potlačeni građani stenju... Kad je Enkidu to čuo, probljedi. — »Ja ću otići tamo gdje Gilgàmeš vlada narodom, izazvat ću ga smiono i uzviknuti u Uruku: »Došao sam da izmijenim stari poredak, jer ja sam ovdje najsnažniji!«... Poslije teškog dvoboja Enkidu i Gilgàmeš se zagrlje. To je bio zavjet njihova prijateljstva.

Dva pobratima ravna po snazi ne mogu ostati skučeni prastarim bedemima Uruka, nego polaze u svijet za junačkim podvizima. Smjer puta Gilgàmeš ponovno nalazi u snu koji Enkidu objašnjava ovako:

— Otac bogova odredio te da vladaš, to ti je usud. Vječni život nije ti dosuđen. Nemoj se zbog toga žalostiti ni biti potišten. Božanski otac dao ti je vlast da vežeš i razrješuješ, da budeš i tama i svjetlost čovječanstvu. Dao ti je prevlast nad ljudima bez premca, pobjedu u boju iz kojeg nitko ne može da umakne... Ipak, ne zloupotrebljavaj vlast, bu-
di pravedan prema dvorjanicima... — A Gilgàmeš, obrativši misli prema svijetu živih bića, stade razmišljati o stanju u Zemlji Cedrova (Libanu)... i uputi se s Enkiduom tamo da uspostavi pravdu i čovječnost.

Kad su prešli sedam planina, Gilgàmeš opasa svoj štit, čije je ime bilo Glas Heroja, a Enkidu se pokoleba pred strašnim bojem. Gilgàmeš ga ohrabri kao Kṛṣṇaḥ Ārđunu u Bhagavad-gīti:

Prihvati sjekiru i navali! Tko napusti nedovršenu borbu, ne postiže mir... Kad dvojica zajedno krenu u boj, svaki će štititi i sebe i druga, a ako padnu, ostavit će trajnu uspomenu.⁴⁹

⁴⁹ Usp. Krišnine riječi Arđuni u 2. pjevanju *Bhagavad-gīte*:
Suzbi sitnu slabost srca, ustaj, skrši dušmanina!

...
Ako se ne odazoveš u pravednom okršaju,
odričuć se obaveze i ponosa, sagriješit ćeš.
Zapamtit će pokoljenja neizbrisivu sramotu.

...
Padneš li, ideš u nebo, pobijediš li uživat ćeš
još na zemlji, Kuntin sine! Zato se na borbu diži!

V. Fil. ist. naroda I, str. 286—288.

Nakon pobjede Ištar, božica požude, poželi Gilgameša. No on je odbi s prezirom:

— Jedan je tvoj ljubavnik bio pastir. Svakog ti je dana pekao kolače i ubijao mladunčad svog stada za tebe. A ti si ga jednim udarcem pretvorila u vuka...

Ta uvreda izazva spor među bogovima. Ištar je tražila smrt Gilgameša. Konačna je presuda bila da mjesto Gilgameša treba da umre Enkidu. U snoviđenju Enkidu dozna svoju osudu na smrt i priopći san Gilgamešu. A Gilgameš uzbuđen do suza reče:

— Divan je bio taj san, ali je užas u njemu ogroman. Bez obzira na užas, san treba cijeniti, jer san je razotkrio nesreću koja konačno stiže i do zdrava čovjeka; kraj života je patnja.

U pjesmi naricaljki Gilgameš zaziva svoga mrtvog druga:

Sva četveronožna bića s kojima si nekoć pasao
sad plaču za tobom.

Za tobom plače i rijeka
čijom smo obalom hodili,
elamska Ula i dragi Eufrat,
gdje smo nekad punili mješine vodom.

Kakav je san koji te sada nosi?
Gubiš se u tami i ne možeš me čuti.

Gilgameš, neutješiv, polazi u potragu za vječnim životom. Tu počinje prvi orfejski mitos, koji je najveličanstveniji izraz u svjetskoj književnosti našao kasnije u Indiji, u *Kaṭha-upanišadi*, čiji je mladenački heroj bio Naćiketā.

U rig-vedskim himnama Yamaḥ, vladar u carstvu mrtvih, zauzima višeznačan položaj. Dok je Vārunaḥ, bog toga svijeta, Yamaḥ se spominje samo kao »vladar« na istom području, a uvažen je i kao autor nekih vedskih himni koje je spjevao na ovom svijetu, prije nego je pronašao put u besmrtni život⁵⁰. To prijelazno stanje između boga i čovjeka koji se, u naporu epskog junaka redovno tragičnim naporom nastoji osloboditi smrtnosti, u sumerskoj je religiji postigao Utnapištim, »koga su bogovi uzeli poslije potopa i nastanili u zemlji Dilmun, u Sunčevoj bašci. Njega su jedinog od svih ljudi bogovi obdarili besmrtnim životom.«

⁵⁰ Usp. C. Kunhan Raja, op. cit., pogl. o Yami, str. 97. i d.

Oplakujući prijatelja Enkidua, Gilgameš je ogorčeno vapijao: »Kako da se smirim i počinem? Očaj mi ispunja srce. Ono što je moj brat sada, bit ću i ja kad umrem. Iz straha od smrti poći ću, kako bilo da bilo, da potražim Utnapištima koga nazivaju Udaljenim, jer je primljen u zbor bogova.«

Kad mu je Čovjek-Skorpion, čuvar ulaza u »planinu Mašu i visoke gorske lance« dopustio prolaz, Gilgameš je postepeno zalazio u sve gušću tamu. Kad je »tama postala tako gusta da nije mogao vidjeti ništa ni pred sobom ni za sobom, Gilgameš krikne obuzet užasom.« A zatim se ponovno približi svjetlosti praskozorja. Tako je stigao u božanski vrt.

Dok je Gilgameš prolazio vrtom uz morsku obalu, opazi ga bog Šamaš i primijeti da je obučen u krzno životinja i da se hrani njihovim mesom... pa mu reče: »Nikad nećeš naći život za kakvim tragaš!« — ... Blizu morske obale živjela je žena vinarica i pravila vino u zlatnim posudama koje su joj dali bogovi. Bila je prekrivena koprenom. Zvala se Siduri... Kad je ugledala Gilgameša, pokuša mu spriječiti ulaz u kuću. A kad joj reče tko je, mlada žena Siduri odgovori: »Ako si ti taj Gilgameš koji je uhvatio i ubio Nebeskog Bika, koji je bio čuvar Cedrove Šume... i poubijao lavove u planinskim klancima, zašto su ti obrazi upali od gladi, a lice naborano? Zašto ti očaj obuzima srce...? Zašto ti je lice opaljeno žegom i studeni, i zašto dolaziš ovamo lutajući po pašnjacima u potrazi za vjetrom?«

Kad joj je razjasnio da se »zbog svog pobratima straši smrti i luta kroz pustoš ne nalazeći spokoja«, reče:

— A sada, mlada vinarice, kad sam ugledao tvoje lice, sačuvaj me da ne ugledam lice Smrti kojega se toliko strašim.« — Ona uzvratila: »Kuda srljaš, Gilgamešu? Nećeš nikad pronaći taj život koji tražiš. Kad su bogovi stvorili čovjeka, dosudili su mu smrt, a život su zadržali za sebe. A ti, Gilgamešu, radije napuni svoj trbuh dobrom hranom; po danu i po noći, po noći i po danu igray i budi radostan, živi u slavlju i užitku...! Zavoli malu djecu koja će te hvatati za ruku, usreći ženu svojim zagrljajem, jer to je usud čovjekov.«

Odgovor upadno sličan Yaminu pokušaju da odvрати Naćiketu od istovrsnog traganja za istinom o kobi života. — Ali Gilgameš odgovori sumerskoj Kirki:

— Kako da ušutim, kako da se stišam, kad je Enkidu koga toliko volim sad prašina, a i ja ću umrijeti i biti pokopan u zemlji za svagda? ... Pokaži mi sada, mlada ženo, put koji vodi k Utnapištиму, sinu Ubara Tutua.« — »Gilgamešu, kako ćeš prijeći Ocean? Kad stigneš do

rijeke smrti, što ćeš onda? Nego, u dnu šume možeš potražiti Uršanabi, Utnapištimova splavara. On je čuvar svetog kamenja... Možda će te on prevesti preko vode...»

Tako Gilgameš nalazi klesara idola *phallosa*, prareligije koja je i u Indiji početkom naše ere nakon tisućljetne borbe preplavila i nadvladala vedsku religiju arijskih osvajača. To je religija protoindijskog boga Šive. Zato je karakterističan neprijateljski nastup Gilgameša u tom susretu.

...Gilgameša obuze srdžba. Uze sjekiru, izvuče mač, pa kao strijela odjuri na morsku obalu. U svom bijesu razmrskao kamene idole, a zatim otiđe u šumu i sjedne.

Splavar Uršanabi sve je to vidio i upitao ga tko je i što je, a na kraju reče:

— Gilgamešu, tvoje su te vlastite ruke spriječile da prijeđeš Ocean. Tim što si razorio kamene idole, razorio si ravnotežu čamca.

Uršanabi ipak pomogne Gilgamešu da se preveze na drugu obalu. Konačno stigne do Utnapištima i oslovi ga ovako:

— Oče Utnapištine, ti si primljen u skupštinu bogova, a ja želim da te upitam o životu i smrti: Kako da nađem život za kojim tragam? —

Utnapištim odgovori:

— Postojanost ne postoji... Kako su slični oni koji spavaju i oni koji su mrtvi, slični su kao slika smrti. Kakva je razlika između gospodara i sluga kad obadva izvrše što im je suđeno?

Konačno Utnapištim reče Gilgamešu: »Odat ću ti jednu tajnu bogova.« Zatim mu najprije ispriča cijelu priču o općem potopu iz kojeg se kao biblijski Noa jedini spasio na brodu koji je sagradio po božanskoj uputi kad je »nemir čovječanstva postao nesnosan bogovima, tako da više nisu mogli da spavaju«. — Na rastanku Utnapištim Gilgameša uputi ovako:

— Postoji biljka koja raste pod vodom, trnovita kao ruža. Izranit će ti ruke, ali ako uspiješ da je ubereš, imat ćeš u rukama ono što čovjeku vraća izgubljenu mladost.

Gilgameš uspije da ubere čudotvornu biljku, ali na putu u domovinu, dok se kupao u svježem jezeru, zmija koja je vrebala na dnu i osjetila opojni miris cvijeta, uspije da mu je otme. Tako je Gilgameš,

kao i Orfej, »našao obilježje koje je ponovno izgubio«. Kad se vratio u Uruk, »umoran i iscrpljen, uklesao je u kamen cijelu ovu priču«.

Gilgamešov put klasični je put posvećenja u misterije. Posebno priča o potopu ovdje djeluje, snažnije nego u kasnijim replikama, kao metafora izranjanja duha — počela Ognja (indijski bog Agniḥ) nove cikličke ere — iz prapočela vode, prvobitnog u svim kozmogonijama svijeta. To je izranjanje iz carstva mrtvila prirode, nad kojim je vladala dinastija Varuṇe, helenskog Uranosa. Put iz vode u vatru, iz tame orfičkog podzemlja u svjetlost sunca, jest prometejski put svojstven samo čovjeku. Očito u smislu ove kozmičke simbolike svjetlosti još i Buddho, potomak dinastije Sunca, sa svoga akozmičkog stanovišta, s ponosom naglašava da je u svjetlosnoj snazi spoznaje prednost ljudi pred bogovima. Put do svjetlosti čovjek može prokrčiti jedino vlastitom snagom. Zato ni Yamaḥ, vladar u carstvu preminulih, nije postao bog kao ni Utnapištim. Vidjet ćemo da je iz analognih razloga i Buddho poput đainskih heroja u duhovnom dosegu (*tīrthamkaraḥ*) svoje učenje o autonomiji duha podržavao ateističkim argumentima:

Svatko je sam sebi utočište. Zar bi itko drugi mogao to da bude?

(*Dhamma-padam* 380)

Uspoređujući indijsku verziju priče o potopu, u *brāhmaṇama*, gdje se spasio jedini Manuḥ, zahvaljujući ribi, i postao praotac novog pokoljenja, s iranskom verzijom u Avesti i semitskom u Bibliji, Kunhan Raja, razmatrajući pitanje tko je tu priču preuzeo od koga, Arijci (u Vedi i Avesti) iz semitskih izvora, ili obrnuto, zaključuje da je moguće također da je »u to doba postojala jedna velika kultura u čijem su razvoju imali udjela i arijski i semitski narodi«.⁵¹ Sumerski epos i u tom je slučaju putokaz za dalja istraživanja.

5. PORIJEKLO I ZNAČENJE FILOZOFIJE

Epski se heroj u svom tragičnom padu oslobađa mitosa i postaje sposoban da zauzme filozofski stav. Filozofija je prometejskog porijekla, u indijskoj predaji ne manje izrazito nego u helenskoj. Put do Ognja (Agniḥ) ljudskom je rodu prokrčio Yamaḥ kad je pomogao Indri da iz ropstva kaosa i tame oslobodi svjetlost, oličenu u ukradenim kravama (mlijeko), Indraḥ je svoj istaknuti položaj među bogovima stekao tim

⁵¹ Op. cit., str 155—156.

junačkim podvigom. Yamah je, kako je ranije spomenuto, prvobitno bio čovjek i zemaljski vladar, a i vedski pjesnik. Zato se Yamah i njegovo pjesničko pleme Angirasah⁵² koje je pomoglo Indri da oslobodi svjetlost, smatra glavnim nosiocem filozofske misli u himnama Rig-vede. Utemeljiteljem vjerskih obreda, na osnovi iste simbolike, a i dobrih običaja u ljudskom društvu, smatra se Manuh, autor prvog indijskog zakonika (v. IV. dio, pogl. 2c). Vjerski i društveni formalizam obreda i propisa i tu su povezani kao i u kineskom pojmu *li*. Yamah i Manuh bili su suvremenici, a opis njihovih odnosa u vedskoj književnosti ukazuje na to da su bili braća, ili, bolje rečeno, dva izražajna lika istoga svjetlosnog simbola. Prvi oličava mudrost uobličenu u pjesničkom izrazu, a drugi tu istu mudrost izraženu u formama vjerskih obreda i društvenog poretka.

Karakteristično je da u iranskoj Avesti, u kultu Mudrosti (*mazda-yasna*), Yima (na čiji sam identitet s Yamom upozorio prije) obavlja obje te funkcije, filozofsko-pjesničku i obredno-društvenu. Za Manuovu ulogu u Avesti nema posebnog predstavnika, ali je u osobi Yime njemu svojstvena djelatnost izražena snažnije nego specifična obilježja indijskog Yame. Yima je prvenstveno utemeljitelj mudrosti društvenog poretka na metafizičkim osnovima *ethosa*. Tako je u Iranu, kao i u Kini (iako iz specifičnih povijesnih motiva Zarathuštrine reforme) mudrost povezana s formalizmom društvenih obreda i propisa uže nego u Indiji, gdje je od vedskih početaka pjesnik-filozof ličnost tradicionalno odvojena od svećenika-zakonodavca.

U vezi s Yamom tri su pjesme u Rig-vedi od osobite važnosti.⁵³ Jedna opisuje Yamino prosvjećenje i put duhovnog usavršavanja koji je prokrčio za potomstvo. Druga ističe nepokolebljivost njegova moralnog stajništa, a treća se odnosi na životne pouke. Stupanj kulturnog života opisanog u rig-vedskom pjesništvu izrazito je takav da bi bio pogrešan zaključak koji bi Yamu ili Manua proglasio »prvim civiliziranim bićem« ili utemeljiteljem neke primitivne kulture na pragu barbarstva. Put oslobođenja iz nedaća društvenog života koji propovijeda Yamah, kao i mnogi drugi staroindijski »vodiči preko riječnih bujica« (*tīrtam-karah, buddho*), jest put mudrosti na takvu stupnju da ga je Yamah »mogao pronaći jedino kao sljedbenik kulturnog života ranijih razdoblja«. ⁵⁴ Od Yame do Buddhe, svatko tko u Indiji pronalazi takav put duhovnog prosvjetljenja i usavršenja ističe da je otkrio zaboravljeni i zatrti put kojim su išli mudraci u »davnim vremenima«. Moderna ot-

⁵² Ime Angiras dovodi se etimološki u vezu s grčkom riječju *angelos*, anđeo. Usp. Kunhan Raja, op. cit., pogl. o Angirasima, str. 166 i d.

⁵³ R. V., X, 14, 10, 135. Usp. Kunhan Rajinu interpretaciju tih pjesama, op. cit. str. 138 i d.

⁵⁴ Ibid., str. 142.

krića basnoslovnih središta gradske kulture iz predvedskih vremena u Indiji, kao što su Mohenđo-daro i Harappa, ili još kasnije grad Kaušambi, sagrađen po istom uzoru svega nekoliko stoljeća prije Buddhe blizu ušća Yamune u Gangu, čini se da ni u tim ranim vremenima nisu bile predodžbe strane pokoljenjima koja su povremeno u toku tisućljeća preplavljivala Indiju:

— Kao kad bi neki čovjek prolazeći šumom kroz gusto granje nazreo neki stari napušteni put kojim su prolazili ljudi u davnini, pa kad bi pošao tim putem i tako stigao do starog grada, do prijestolnice nekog starog vladara, gdje su negda živjeli ljudi u domovima okruženim vrtovima i voćnjacima s umjetnim jezerima; kad bi naišao na temelje gradskih bedema, na divnu naseobinu... Kad bi tada taj čovjek javio to vladaru ili njegovu dvorjaniku... i zamolio ga da obnovi taj stari grad, a vladar ili njegov dvorjanik da to učini, — onda bi taj grad ponovno postao bogat, procvjetao bi, bio bi napučen i prometan, rastao bi i širio se dalje. Isto sam tako i ja, isposnici, ugledao stari put, staru cestu kojom su prolazili potpuno budni u prošlim vremenima... (Gotamo Buddho u *Samyutta-nikayi*).

Iako je put mudrosti koji je utro Yamaḥ bio mukotrpan, on je ostao otvoren sljedbenicima kao i svi ostali od »stotinu putova« (*śata-pathā*) kojima se ponose Indijci. Usporedba s krađom božanskog ognja ovdje ima obrnuti, negativni smisao nego u helenskom mitosu o Prometeju: kradljivci su lišili svijet svjetlosti koju mu bog Indraḥ vraća uz pomoć pjesnika-filozofa Yame. Stjecanje znanja nije bio podmukao, zmijski i grešan posao (iako su ga ponekad uz ortodoksne brāhmanke širile i podržavale i ugledne hetere). Oganj nije trebalo ukrasti od bogova, nego osloboditi od mračnih sila kaosa kao i ostala prapočela, počevši od vode, koju je također oslobodio Indraḥ, uz pomoć Brihaspatija, vedskog pjesnika koga neki identificiraju s osnivačem materijalističkog i hedonističkog sistema filozofije.

»Prikaz svih sistema« indijske filozofije, *Sarva-darśana-saṁgrahaḥ*, koji je po starijim uzorima napisao u 14. st. n. e. Madhava-ācāryaḥ, sadržava podatke o 16 sistema, a počinje s prikazom učenja materijalističkog hedonizma *cārvākaḥ*, kao najnižeg i logički najprimitivnijeg u piramidi hijerarhije kojoj je na vrhuncu idealistički monizam *advaita-vedāntaḥ* (koji je Madhavaḥ prikazao u posebnoj knjizi). Kako ćemo vidjeti u IV dijelu, i prikaz materijalističke filozofije polazi od spomenute pretpostavke da joj je utemeljitelj vedski mudrac Brihaspatiḥ, koji se također poziva na vedsku objavu.

Svi se sistemi u prikazima te vrste nazivaju *darśanam*, »nazori« ili »pogledi« na svijet i život. U strogom smislu skolastičke tradicije (naj-

kasnije od početka naše ere) svega šest sistema sadrže ortodoksno priznato učenje brāhmana, koji su »afirmatori« (*āstikaḥ*) Veda, dok su ostali obilježeni kao heterodoksni i »negatorski« (*nāstikaḥ*).

Tako izraz *darśanam* ili »nazor« od starine odgovara evropskom pojmu filozofskih sistema. Među sistemima koji negiraju autoritet božanske objave Veda nalazimo i takve koji kritiziraju i adekvatnost samog naziva *darśanam* za svoje učenje o istini (*satyam*) i ispravnosti (*dharmah*) puta (*margah*) ili metode spoznaje (*ḍñānam*). Tu se posebno ističe buddhizam, ali i stanovište ḍaina prema »nazorima«, iz kojeg i Budhina kritika metafizičkih sistema sa stanovišta suzdržavanja od suda (*ḍitta-viveko*, grčki *epohé*) vodi porijeklo, kako ćemo vidjeti u poglavljima posvećenim tim školama. Izraz *darśanam* s toga stanovišta izrazito znači isto što i grčki *doxa*, »mnijenje« ili tek nepouzdan znanje.

Da pojam *darśanam* ne možemo zamijeniti s pojmom religije, *āgamaḥ* ili *dharmah* u širem smislu, jasno proizlazi već iz strukture i granica tematskog interesa šest spomenutih škola. U njihovu podrobnijem prikazu u IV dijelu vidjet ćemo kako se tih šest ortodoksnih sistema razlikuju po osnovnom predmetu svog istraživanja. Tradicionalno su dvije i dvije komplementarne tako da bismo ih najadekvatnije mogli usporediti s filozofskim disciplinama u evropskoj sistematskoj filozofiji. Tako su povezane, u najširem analoškom smislu, logika i ontologija (*nyāya-vaiśeṣikam*), psihologija i disciplina praktičnog uma (*sāṃkhya-yogaḥ*), hermeneutika i metafizika (*mīmāṃsā* i *vedāntah*).

6. KOMPARATIVNA FILOZOFIJA — ORGANON FILOZOFIJE KULTURE

Jaspers je upozorio da historičar umjetnosti ne mora biti umjetnik, ali historičar filozofije i sam mora biti filozof.⁵⁵ To je upozorenje važno i za lingviste koji se bave prevodilačkom interpretacijom filozofskih djela s područja stranih i starih kultura, a posebno klasičnih i škola-stičkih djela azijskih filozofija. Tu danas doista nailazimo na sve veći broj prevodilaca koji ne samo da uviđaju nedostatak poznavanja samo jednog klasičnog jezika na kojem je izražena i sačuvana problematika koju proučavaju nego i neophodnost adekvatnog filozofskog obrazovanja. Prevođenje takvih djela azijske filozofije može se jedino i zamisliti kao njihova interpretacija određenog novijeg smjera univerzalne kulture suvremenom terminologijom. Uspješno rješenje tog problema bilo

⁵⁵ *Die grossen Philosophen I*, str. 94.

je osobito zapaženo i pozdravljeno u Radhakrishnanovoj *Indijskoj filozofiji* (1923 — 1927). U tom je smislu, već kao radna hipoteza i opravdanje aktualnog smisla takva pothvata, neophodna transcendentno-logička pretpostavka barem neke kritičke i formalne mogućnosti ideje *philosophia perennis*, ma i u onom početnom smislu u kojem je Hegel pokušao interpretirati život univerzalne misli polazeći od imanentne kontradikcije njena povijesnog samodokidanja.

Procjene filozofskog smisla antičkih kultura ne smiju se osnivati na fikcijama što su protuslovne povijesnim podacima utvrđenim arheološkim nalazima, ali se ne mogu reducirati na organski odumrlu statiku samih tih razglobljenih podataka, ili čak fragmenata. Filozofija nije rekonstrukcija materijalnih preostataka kulturnih dobara koja nisu naša. Ona nije ni muzej ni antikvarnica. Naivni realizam na području povijesnog mišljenja nužno je eliminirati u našem slučaju osobito na razmeđu filoloških i filozofskih teorija o razvoju kultura. Statičke rekonstrukcije misli pojedinog filozofa, onako kako ju je on *realiter* zamislio i izrazio u koordinatama svoga doba, s filozofskog se stanovišta mogu shvatiti jedino kao utopistički ideal formalne filološke analize. Filozofski smislen prijevod ne samo da se ne može apstrahirati od interpretacije, on nužno i jest *samo* interpretacija, a to i hoće da bude; ne samo interpretacija neke knjiške »realnosti« nego interpretacija subjektivno aktualne misli. Ta interpretacija može i treba da se produbljuje širim povijesnim studijama kulture, koje danas neophodno sežu sve do uvažavanja arheoloških podataka o talozima protokultura. I u oskudnoj i površnoj mjeri takav je širi opseg studija kulture čija nas filozofska misao privlači neophodan i nestručnjaku za vlastiti udio u uživljavanju, bez kojeg bi pokušaj rekonstrukcije kulturno-filozofskog smisla bio kontradiktoran. S druge strane, filozofija se kulture ne može utemeljiti bez produbljavanja historijski objektiviranog *hypokeimenona* kulturnih dobara. Moj osobni vrednosni stav prema kulturi uopće još ne zaslužuje naziv filozofija kulture, nego može u najboljem slučaju poslužiti tek kao pokazatelj moga poznavanja neke kulture i granica moje obrazovanosti.

Težina zadataka pred koje nas postavlja problem polivalentnosti izražajnih mogućnosti određene problematike već na njenim povijesnim ishodištima osjeća se u 20. stoljeću najsnažnije na području studija budhističke filozofije u razdoblju njena procvata u prvom tisućljeću n. e. To proučavanje jedne u užem smislu općeazijske duhovne kulture (usporedive s kršćanskom u Evropi) pretpostavlja, barem kao graničnu mogućnost dovoljno široke konzultacije tekstova, korištenje izvora sa triju jezičnih područja: sanskrita s pālijem, kineskog i tibetanskog (jezika na kojem su stari tekstovi najvjernije i najpotpunije sačuvani). Nevje-

rojatan je uspjeh koji su u tom proširenju intelektualnih kapaciteta i organizacije rada do danas postigli neki stručnjaci, osobito na francuskom jezičnom području. Ranije je najbolje pretpostavke za takav razvoj organizacije rada imala, još iz 19. stoljeća, ruska škola današnje Lenjingradske akademije, gdje se do polovice 20. stoljeća jedinstvenom širinom lingvističkih sposobnosti, a ujedno i filozofskog interesa, ističe Th. Stcherbatsky.

Da bi razjasnio terminološke kriterije svoga rada, Stcherbatsky je naglašavao pouku svoga učitelja Bartha da je doslovno prevođenje nužno netočno i nepouzđano, upravo zato, i utoliko koliko uspijeva da bude »doslovno« (jednostavnije rečeno žargonom naših starih klasičnih gimnazija, »šalabahtersko«). Ma koliko privlačne bile matematsko-logičkom duhu filološke znanosti analogije zrakopraznog prostora i nepro- moćivih komora, na području epistemologije kulturnih znanosti to su fikcije koje se ne mogu koristiti na klijaštima (*hypokeimenon*) kulture.

Značenje riječi ne može se razjasniti na tautološkom principu formalne logike, pa ni hermeneutski, prevođenjem iz jednog sistema simbola i »šifara« (u Jaspersovu značenju tog termina) u neki drugi. Tamo gdje izvanlogički prastavni *tertium comparationis* nije određen u svojoj konkretnosti, nužno dolazi do kratkog spoja asocijativno izjalovljenog značenja. Da to izbjegnemo, neophodno je između dviju konkretno određenih izražajnih cjelina interpolirati dva područja izvanlogičkog iskustva: 1. aktivnu pobudu psihološkog uživanja (čiji se smisao ne da raz-interpretirati na razini analize behaviorističkih refleksa); 2. historijsku perspektivu iz čije relativne, subjektivno-objektivno određene *udaljenosti* interpretator prilazi određenoj kulturnofilozofskoj problematici sa svoga stanovišta (*darśanam* u najsažetijem smislu tog osnovnog termina indijske filozofije.)⁵⁶

Tu su prastavnu specifičnost logike kulturnih znanosti shvatili i sociološki orijentirani pozitivisti početkom ovog stoljeća, osobito u francuskoj, Durkheimovoj i Lévy-Brühlovoj, školi. (Tu se djelomično pokazao i utjecaj kantovske škole, osobito Simmela, u razradi socijalne morfologije, a djelomično, u kasnijem stadiju, Bergsonova sugestija o konstruktivnom razgraničenju sociološke i metafizičke problematike, formulirana u »Dva izvora morala i religije«.) Univerzalistička tendencija francuskog pozitivizma utjecala je i na autora prve monografije o epistemološkoj problematici komparativne filozofije, P. Masson-Oursela.⁵⁷

⁵⁶ Usp. Vuk-Pavlovićevo razjašnjenje pojma prastava neposrednim pozivom na indijsku i kinesku filozofiju u djelu *Spoznaja i spoznajna teorija* Zagreb 1926.

⁵⁷ *La philosophie comparée*, Paris 1923. Engleski prijevod, *Comparative Philosophy*, London 1926. — Citati u nastavku su iz francuskog originala, str. 45, 13, 22, 26, 30, i iz engleskog prijevoda str. 167.

Potrebno je, dakle, da se osvrnemo i s te strane na kratku povijest specifične razrade principa i kriterija logike kulturnih znanosti, kojoj su u Njemačkoj nakon Diltheyeve inicijative posvetili posebne studije W. Wundt, E. Rothacker i E. Cassirer, dok je francuska sociološka škola obraćala posebnu pažnju razradi socijalne morfologije.⁵⁸

Ovdje nije moguće zalaziti u niz metodoloških problema koji proizlaze iz osnovnih stanovišta na području logike kulturnih znanosti.⁵⁹ Sumarno, sa svojeg stanovišta, Masson-Oursel zamišlja zadatak i današnju neophodnost razvoja komparativne filozofije kao »istinsku kritiku uma«, u kojoj »metodična upotreba komparativne metode u filozofiji treba da dovede do konstituiranja jedne duhovne znanosti«. Pri tome »imanentnost filozofijske datosti u povijesti nipošto ne implicira redukciju pozitivne metode u filozofiji na historijsku«.

— U krajnjem filozofskom smislu Masson-Ourselova ocjena važnosti historijske metode na području filozofije kulture o kojem raspravlja, uvažava hegelovsku formulaciju problematike od koje smo pošli na prvoj stranici ovog Uvoda, a time se dotiče i egzistencijalnog interesa ovih studija, pitanja koje će se kroz nekoliko decenija poslije pojave *La philosophie comparée* sve snažnije pokazivati u središtu novog interesa za univerzalnu filozofiju kulture. Evo nekoliko stavova Masson-Ourselove teze značajnih za tu zaključnu usporedbu:

Komparativna filozofija upoznat će metafizički duh bez neizvjesnosti, ako poredbeno razvrsta mnoštvo izuma (*artifices*) kojima se služila ljudska misao u raznim kulturama da bi premostila ponor sa čijih se oprečnih krajeva suočavaju Apsolutno i Relativno.

Iako je sinteza ovdje uvijek preuranjena, ona je uvijek i potrebna, već zato da razjasni, upravo da inspirira analizu.

Shema inteligibilnosti svojstvena komparativnoj metodi ne sastoji se ni u identitetu ni u razlici... Manje ukočena od logičkog identiteta, či-

⁵⁸ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883.

W. Wundt, *Logik, III. Bd., Logik der Geisteswissenschaften*, Stuttgart 1908.

E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, u *Handbuch der Philosophie*, Abt. II, München 1927.

E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Göteborg 1942.

E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1895.

⁵⁹ Na tu sam se problematiku osvrtao u slijedećim radovima koji se osnivaju na mojoj neobjavljenoj disertaciji, »Komparativno proučavanje indijske i evropske filozofije«, Univ. Zagreb 1962: »Istočna renesansa u doba prosvjetiteljstva i romantizma i njen odraz u novijoj povijesti filozofije«, u časopisu *Filozofija*, br. 2/1961, Beograd. »Sarvepalli Radhakrishnan i neohinduistička filozofija«, uvodna studija u Radhakrishnanovu djelu *Indijska filozofija I*, Beograd, Nolit, 1964. »Problems and Methods of Comparative Philosophy«, u *Indian Philosophical Annual*, Vol I, 1965, University of Madras. »Indian Analogies in the Philosophy of Plotinus« u *Ind. Philos. Annual*, Vol. IV, 1968.

ja je primjena na ljudske datosti vrlo ograničena, upravo izuzetna; dovoljno elastična da se prilagodi karakteru *sui generis* duhovne činjenice...

Usprkos znatnim razdaljenostima u stanovištima i područjima interesa autorâ, sva su spomenuta nastojanja na području logike kulturnih znanosti potvrdila suglasnost o jednom ishodišnom principu. To je *princip analogije* koji određuje specifičnost logičke metode na području kulturnih znanosti uopće. Wundt je obradio taj logički aspekt komparativne metode na području kulturnih znanosti u vezi s bitnom funkcijom interpretacije i književne kritike, specifičnih sredstava po kojima se kulturne znanosti razlikuju od prirodnih. Rothacker ističe slijedeće karakteristično obilježje novog područja:⁶⁰

Pošto je historijska škola odbacila izvođenje općih istina u duhovnim znanostima putem apstraktnog konstruktivnog mišljenja, postala je za nju komparativna metoda jedini postupak da se uzdigne do istine šire općenitosti... Principijelnu važnost dobiva komparativna metoda tek onda kad vrši poređenja ne s obzirom na razlike nego na zajednička obilježja, jer tada nalazimo u njoj metodu za opće istraživanje bivstva.

Spomenuta »opreka u suočenju apsolutnog i relativnog« izražava Masson-Ourselovu definiciju filozofskog problema uopće. Usporedimo to sa stavovima K. Jaspersa, napisanim nekoliko decenija kasnije:⁶¹

Istinski postoji samo razjašnjenje Sveobuhvatnoga; to razjašnjenje nije nikad dovršeno... Zato ni jedna smisljena filozofija ne može biti pojmovni sistem zatvoren sam u sebe... Razjašnjenje sudioništva iz mnogostrukih izvora u modusima Sveobuhvatnosti postaje središnja tema filozofskih nastojanja.

Nakon svega što je rečeno, vjerujem da neće biti shvaćeno u neadekvatnom pragmatističkom smislu ni slijedeće, možda najosnovnije, shvaćanje filozofije kulture iz njenih povijesnih dimenzija izraženo u riječima Sri Aurobinda Ghose (Aravind Ghosh):⁶²

Na početku proučavanja starih spisa kao što su Vede, Upanišadi ili Gītā, korisno je točno odrediti u kojem smislu to činimo i koju korist zapravo očekujemo od tog proučavanja za čovječanstvo i njegovu budućnost. Izjasnimo se prije svega za izvjesnost istine, koja postoji je-

⁶⁰ Op. cit., str. 92. i 100.

⁶¹ *Der philosophische Glaube*. Citati su prema engleskom prijevodu, *The Perennial Scope of Philosophy*, London 1950, str. 25 i d., 175.

⁶² *The Message of the Gītā as Interpreted by Shri Aurobindo*, ed. by Anilbaran Roy, London, Allen and Unwin, 1938. Uvodni esej.

dinstvena i vječna, a koju tražimo. Iz nje proizlazi svaka druga istina. U njenoj svjetlosti svaka druga istina nalazi svoje točno mjesto, svoje razjašnjenje i odnos prema općoj ekonomiji spoznaje. Upravo zbog toga ta istina ne može biti obuhvaćena u jednu jedinu kategoričku formulu, niti ju je moguće naći u cjelini ili u svim vidovima u jednoj jedinoj filozofiji ili svetoj knjizi... Ipak, ako zaronimo u duh velikog djela, a pogotovu ako pokušamo živjeti u tome duhu, možemo biti sigurni da ćemo tu naći toliko stvarne istine koliko smo sposobni da primimo; da ćemo tu naići na duhovni utjecaj i istinsku pomoć koja je preodređena da postane naš osobni udio. — Konačno, zbog toga su udjela i napisana velika djela. Sve ostalo samo je akademska diskusija ili teološka dogma.

7. RASPORED GRAĐE

U svojem ranijem prikazu *Filozofije istočnih naroda*⁶³ podijelio sam građu po geografskim područjima, a slijed povijesnog razvoja ostajao je zatvoren u prirodnoj statici tako određenih jedinica. To je donekle iziskivao i hrestomatijski karakter zbirke. Primjena komparativne metode u povezivanju tematike zajedničkog osnovnog sloja tih područnih jedinica (Indija, Iran, Kina i Japan) mogla je biti tek akcidentalna. Bitni je *tertium comparationis* ostao usredotočen izvan cjelokupnog područja, na ishodišnoj točki autorova gledišta, određenog prostornim i vremenskim koordinatama evropske filozofije. U ovom djelu, još manje nego u prethodnom, bio bih sklon iluziji vjere u mogućnost dokidanja ovoga posljednjeg egzistencijalnog uvjeta filozofskog prosuđivanja i vrednovanja azijskih kultura, s razloga navedenih u prethodnom poglavlju.

Osnovno poboljšanje koje pokušavam postići novom podjelom građe jest djelomično uravnoteženje primarnog i sekundarnog područja komparativnog vrednovanja, potcrtavanjem analoški uvjetovanih diferencijacija u prostorno-vremenski što obuhvatnijim cjelinama kulturnog razvoja likova azijske misli. To nazivam primarnim i imanentnim područjem komparativno-filozofijskog istraživanja. U vezi s tim razlikovanjem primarnog (imanentno azijskog) i sekundarnog (aktualnog evropskog) područja primjene komparativne metode, želim s jedne strane, ukratko razgraničiti svoj polazni stav od Masson-Ourselova formalističkog kriterija doksografske metode, a s druge strane, od isključivosti Jaspersova personalističkog kriterija u odabiranju i razvrstavanju građe.

⁶³ *Filozofska hrestomatija* Matice hrvatske, knj. XI i XII, Zagreb 1958.

1. Pod utjecajem formalističkih tendencija svoje pozitivističke škole u razradi socijalne morfologije, Masson-Oursel potcrtava u prvom redu prednosti formalne strukture analogije u primjerima koji su za njega od odlučne važnosti:

U filozofskim stavovima njihov je sadržaj često najmanje važan. ... Vrlo različite nauke mogu se svesti pod istu logiku.⁶⁴

Taj kriterij odgovara pravilu apstrahiranja (*epohé*) prostorno-vremenskih akcidentalnosti o povijesnom razvoju ideja. Možemo ga shvatiti i kao neophodnu dijalektičku antitezu logičkom Hegelovu kriteriju povijesne konkretizacije. U tom smislu *epohé* postaje formalno-logička pretpostavka za konstituciju najširih tematskih okvira univerzalne filozofije na području koje sam obilježio kao sekundarno. Pomanjkanjem toga komparativno-filozofskog kriterija mogla bi se kritički objasniti i nedostatnost Hegelove strukture u »Fenomenologiji duha«, a i neohegelovskih tvorevina kakva je ranije spomenuta Barthova »teologija krize«.

Masson-Ourselu citirani kriterij služi za izvod egzemplarnih teza na području povijesti filozofije od temeljne važnosti za njegovu koncepciju komparativne filozofije. Primjer koji je najdetaljnije razrađivao u nekoliko navrata jest primjena logičke strukture pozitivističkog pojma društvene sredine (*«notion positive du milieu»*) u formulaciji proporcije.

Sokrat: helenska sofistika = Konfucije : kineska sofistika — prema pravilu: »Činjenice se ne mogu smatrati legitimno usporedivim ako ne pripadaju sredinama koje su isto tako usporedive.«⁶⁵

U Masson-Ourselovu kasnijem djelu, *La philosophie en Orient*,⁶⁶ gdje argumentacija na primarnom području dolazi do snažnijeg izražaja, karakteristična je u istom smislu teza da su Heleni, koji su općenito od Babilonaca naslijedili mnogo više nego Židovi, i u razvoju logičkih ideja preuzeli više iz jugoistočnih tradicija ukorijenjenih u matematskim znanostima nego iz neposrednih indo-iranskih utjecaja. Da nije bilo tako, »imali bismo mjesto Aristotelove logike logiku J. S. Milla oko dvije tisuće godina ranije, kao što se stvarno i dogodilo kod Indijaca i Kineza«.

Razrada ovoga drugog primjera, u usporedbi s prvim, ukazuje također i na to da su formalni kriteriji, od kojih je Masson-Oursel pošao

⁶⁴ Op. cit., str. 28 i d.

⁶⁵ Op. cit., str. 32.

⁶⁶ Op. cit., str. 53.

u *La philosophie comparée*, bitniji za metodu koju sam u drugom kontekstu⁶⁷ nazvao doksografskom, nego za metodu kronološke dokumentacije, u razjašnjavanju diferencijacija teza za koje možemo kritički pretpostavljati da primarno potječu iz zajedničkog izvora, ili se razvijaju pod uzajamnim ili unakrsnim utjecajima, često i na osnovi dijalektičkih suprotnosti.

2. Suglasan sam i s polaznim stanovištem Jaspersove teze da je vremenska i prostorna koincidencija akcidentalna, ne samo sa strogoga filozofskog stanovišta, nego i sa stanovišta bitnog interesa za kulturno stvaralaštvo na drugim širim područjima vrednosnog iskustva. Ta suglasnost ipak ne seže dotle da bih bez rezerve mogao usvojiti i Jaspersov kriterij isključive orijentacije prema »velikim ličnostima«. Već je iz nacrtu Jaspersova djela *Die grossen Philosophen* očigledno da Istok ne oskudijeva »velikim ličnostima« koje se u svakom pogledu, i po individualnosti i po originalnosti, mogu mjeriti univerzalnim normama »uzornih ličnosti« (Sokrat, Buddho, Konfucije, Isus), »velikih mislilaca« (Parmenid, Heraklit, — Plotin, — Anselmo, Cusanus, — Spinoza, — Laoce, Nāgārđun), ili »graditelja stvaralačkog reda« (Aristotel, Toma, Hegel, — Šankara, Ču-Hsi). Iako takav kriterij mjerodavnosti stvaralačkih ličnosti za bitnu konstituciju velikih razdoblja kulture može zadovoljiti namjeru predviđenu u nacrtu Jaspersovih studija, isti bi kriterij bio oskudan u pokušaju da se upravo ta *razdoblja* što neposrednije povežu u obuhvatnije cjeline. Tematski su, dakle, u pitanju dva komplementarna pristupa jednoj izvornoj problematici.

Dok su u *Filozofiji istočnih naroda* dva prvobitna ogranka istog indo-iranskog stabla, Vede i Avesta, bili razdvojeni u dvije knjige, ovdje ću nastojati da ih povežem u jednom dijelu, ostavljajući ih na njihovu ranijem početnom položaju, iako bi i taj mogao da se osporava. Utjecaj predvedskog razdoblja, kako sam već upozorio u ovom uvodu, danas se sve snažnije ističe. Ipak, njegova se važnost ne bi mogla da se sagleda u potpunosti, na području indijske tradicije, samo u ovom primarnom odnosu prema naknadnoj vedskoj komponenti. Najbitniji dio te protoindijske komponente, po mojem shvaćanju, dolazi do izražaja u relativno nezavisnom porijeklu đainskog sistema. Smatram da se opravdano već odavno isticalo da je konačni i najsažetiji izraz te iste komponente sadržan u sistemu *sāmkhyaḥ*, iako su analogni vanvedski elementi znanja o svijetu utjecali i na klasičnu strukturu drugih *daršana* i pružili im znatnim dijelom zajedničku okosnicu (*sāmkhya-yogaḥ*, *nyāya-vaiśeṣikam*).

⁶⁷ Vidi bilješku 59.

Prikaz Buddhina učenja, čije porijeklo izvodim pretežno iz istog sloja vanvedske tradicije u prostornoj i vremenskoj koincidenciji s Mahāvīrinom reformom džainizma na području kulturnih utjecaja u Magadhi, slijedit će u ovom prikazu iza džainizma, dok sam ga u *Filozofiji istočnih naroda* svrstao između prikaza upanišadi i džainizma, precjenjujući hinduističke pretenzije o utjecaju vedske kulture (upanišadi) na formiranje buddhističke »reakcije« protiv brāhmanskog sistema.

Kasniji razvoj buddhističke filozofije, u sklopu klasične sanskritske kulture u 1. tisućljeću n. e. u Indiji, postaje sve to više ne samo historijska nego i suštinska veza, ne toliko sveindijske koliko sveazijske kulture, najprije neposredno između Indije i Kine, dok kasnije nalazi pouzdanije sklonište i čvršće sjedište u Tibetu. Zato taj približno srednjevjekovni razvoj buddhizma iziskuje prostorno i vremenski odvojen prikaz, mada ću nastojati da pokažem koliko su pogrešne vjerske i kulturnopolitičke tendencije koje su u kasnijim stoljećima sve to više nastojale prekinuti vezu i zametnuti trag logičkom kontinuitetu razvoja srednjoj buddhističke filozofije (počevši od Nāgārđune u 2. v. n. e.) iz prvobitnog Buddhina učenja sačuvanog u pāli tekstovima. Taj dosljedni razvoj filozofske misli treba, međutim, oštro lučiti od heterodoksije narodnih *mahāyānam* religija, u čijem se kulturnom okrilju buddhistička filozofija povijesno razvijala i nalazila primjerno priznanje. Ukratko, nastojat ću pokazati u tom kasnijem dijelu da razvoj buddhističke filozofije ne potpada pod rascjep sekti kasnijih buddhističkih religija, i da zato tu filozofiju ne treba miješati s *mahāyānam* religijom, kako se to skoro sve do danas uporno pokušavalo nametati sa stanovišta heterodoksnih teorija, bilo hinduističkih bilo filozofski neautentičnih interpretacija stranih indologa i sinologa.

Izvan opsega te parcijalne problematike prikaz će kineske filozofije ostati konvencionalan, uz manje izmjene i dopune.

Prikaz islamske filozofije u *Filozofiji istočnih naroda* bio je koncentriran na sublimaciju i apsorpciju osnovnog vjerskog učenja Kur'ana u svijetu iranske kulture, koja je u to doba imala širok univerzalni, a u vjerskom pogledu i interkonfesionalni vidokrug. Taj sam pristup zadržao do danas. Ipak, s jedne strane, univerzalističke intencije islama, kao i kršćanstva, i u izvornom i u krajnjem dometu presišu područja azijskih filozofija. Izrazita prisutnost islamske filozofske misli u Evropi skolastičkog razdoblja u Srednjem vijeku ne može biti potcjenjivana, iako tu (u aristotelizmu) ne doseže vrhunac svoga razvoja. S druge strane, treba uvažiti da je islam bio neposredan i izrazit povod potiskivanja prvobitne indo-iranske tradicije (više vjerske nego filozofske) iz Irana u Indiju, gdje se do danas očuvala kao religija Parsa (Per-

zijaca) bez bitne idejne degeneracije, kao jedna od mnogih manjinskih struktura, koje u Indiji islam nije ošteti, kao što se ne može smatrati u ozbiljnom smislu odgovornim ni za potiskivanje, istiskivanje, ili čak zatiranje, bilo koje velike kulturno-filozofske tradicije na vjerskoj osnovi u Indiji. Vidjet ćemo da tamo gdje su doticaji bili najneposredniji, kao na Akbarovu dvoru, i utjecaji su bili obostrano stimulativni i povoljni. Zbog tih i takvih razloga ostat će prikaz islamske filozofije i ovdje odvojen od poglavlja o ranijoj iranskoj filozofiji.

Granice prostora određenog za prikaz razvoja filozofskih ideja u *Filozofskoj hrestomatiji* nisu bile dostatne da u razradi filozofija istočnih naroda, a posebno u slučaju indijskih filozofija, obradim ni približno adekvatno razdoblja istinskog sistematskog i skolastičkog razvoja širokih tokova misli, kojima je tek s izvora bilo moguće ocrtati smjer. Zbog toga se mogao činiti opravdanim prigovor da se taj prikaz zadržao dobrim dijelom tek na razradi »predfilozofskih« pretpostavki. U prikazu koji slijedi vjerujem da ću moći da segnem nešto dalje u obradi razvoja toga izvornog blaga, koje ni ovdje zbog toga ne može ostati zanemareno ili tek pretpostavljeno. U usporedbi s poviješću evropske filozofije, rana razdoblja u Aziji otvaraju neusporedivo bogatije riznice duhovnog blaga organski čvrsto povezanog u tisućljetne cjeline, čiji se dalji razvoj već zbog toga ne da po volji ubrzavati ni podešavati radikalnim izmjenama okolnosti, što nipošto ne treba shvatiti kao učmalost njihove životnosti. Već i u raspodjeli prostora predviđenog za prikaz proširenja tih tokova u raznim povijesnim razdobljima bila bi neumjesna svaka usporedba sa zgarištima iz čijeg se pepela i krhotina uzdigao helenski Feniks (zlosretniji potomak indijskog Gārude), kojega je u doba neoklasicizma zamijenila Hegelova Sova.

8. NAPOMENA O TRANSKRIPCiji

U transkripciji imena i naslova, a iz posebnih razloga i terminologije, polazim najprije od filozofskog načela poštovanja ličnog imena i identiteta osoba čije misli želim shvatiti i razjasniti, a da im ne iskrivljujem i ne kljaštrim već i sama imena kako se to uobičajilo kod kršćanskih misionara i kulturnih imperijalista. Na području indijske filozofije, gdje sam smatrao da mi je to moguće provesti, navodim isto tako i termine u *nominativu singulara*. Prednost je toga kriterija, po

mojem mišljenju, posebno u slavenskim jezicima koji su do danas ostali najbliži zajedničkom izvoru sa sanskritom, da nam upotreba nominativa omogućava da i za našu deklinaciju sačuvamo prirodni rod imenica koje prema drugdje uobičajenom skraćivanju imenica, pa čak i osobnih imena na osnovu, djeluju kao da su isključivo ženskog roda (-a deklinacije), pa se tako bezrazložno i udomaćuju ili, točnije, vulgariziraju (a vulgarizaciju ne mogu da priznam za kriterij dopuštenog oporiziranja s dobrima svjetske kulture). To ide dotle da se i indijskim imenima ženskog roda konsonantske deklinacije, na pr. *upanišad* (analognim našim riječima moć ili prednost) dodaje suvišni nastavak -a.

U transkripciji konsonanata usvajam (ponekad uz stanovite tipografske rezerve) međunarodno uobičajenu fonetiku, ukoliko ne dolazi u sukob s fonetikom našeg jezika. Zbog toga ne vidim razlog da konsonant *ḍ* (koji je u indijskim jezicima još nešto mekši od našeg »mekog *đ*«) u našoj književnosti bude transkribiran *engleskim j*, ili naše *ć* sa *c*, suglasnikom koji je inače nepotreban Englezima i Francuzima, ali ne i nama.

Stručnom čitaocu činit će se često manje dosljedno izostavljanje točke ispod ili iznad specifičnih glasova (*ṛ*, *ṭ*, *ḍ*, *m̐*, ili *n̐*). Zbog jasnoće, a ponekad i zbog tipografskog pojednostavljenja, izostavljam taj znak u kontekstima gdje se takve riječi češće ponavljaju, ali ga zadržavam u specificiranom obilježavanju naslova (na pr. *Ṛg-vedaḥ*, ali *rig-vedski*). Nedosljednostima ove vrste, osobito u I dijelu knjige, želio bih također olakšati nestručnom čitaocu da se uživi u terminologiju. Zbog toga npr. cijepam složenice koje se u originalima redovno vezuju po pravilima asimilacije glasova (*sandhiḥ*), osobito u transkripciji naslova *upanišadi* (*Bṛihad-āraṇyaka upanišad* mjesto *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*). Stručni će čitalac primijetiti nedosljednosti i u nekim pjesničkim prijevodima (također uglavnom u I dijelu).

U ostalim jezicima nastojao sam ujednačiti transkripciju po analognim kriterijima koliko mi je to bilo moguće s obzirom na oskudnost vlastitog stručnog znanja i na ograničenu mogućnost da se konzultiram sa stručnjacima za ta jezična područja.

Želio bih da i u tome formalnom pogledu, kao i u sadržajnom, stručna kritika shvati i uvaži nekonformističku namjeru moga stanovišta i unatoč neizbježnim poteškoćama na koje nailaze principijelni pokušaji ove vrste.

BIBLIOGRAFIJA

UVOD

- H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (V izd. Kranz), Berlin 1935.
- E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* (V izd.), Leipzig 1919.
- Th. Gomprez, *Griechische Denker* (IV izd.), Berlin-Leipzig 1922-1931.
- P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (V izd.), Leipzig 1922.
- K. Jaspers, *Die grossen Philosophen I*, München, Piper, 1957.
- P. Masson-Oursel, *La philosophie en Orient*, u Bréhier, *Histoire de la philosophie*, fasc. suppl., Paris 1938.
- Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923.
- La philosophie comparée*, Paris 1923. (Engleski prijevod: *Comparative Philosophy*, London 1926.)
- S. Radhakrishnan (edit), *History of Philosophy: Eastern and Western*, London 1952.
- Eastern Religion and Western Thought*, Oxford 1940.
- Indian Philosophy*, I-II, London 1923-1927. (Prijevod: *Indijska filozofija* I-II, Beograd, Nolit, 1964.)
- Č. Veljačić, *Filozofija istočnih naroda*, Filozofska hrestomatija Matice hrvatske, knj. XI i XII, Zagreb 1958.
- C. Kunhan Raja, *Poet-Philosophers of the R̥gveda*, Madras, Ganesh, 1963.
- J. Bidez et F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris 1938.
- H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955.
- P. Vuk-Pavlović, *Beweggründe unteritalischen vorsokratischen Denkertums* *Živa antika* IX, 1-2, Skopje 1959.
- A. Rey, *La science orientale avant les Grecs*, u seriji: *L' évolution de l'humanité* — H. Berr, Paris 1930.
- V. Gordon Childe, *New Light on the most ancient East* (2 izd.), London 1952.
- J. Pirenne, *Les grands courants de l'histoire universelle I*, Neuchâtel 1944.
- B. Hrozný, *Histoire de l'Asie Antérieure, de l'Inde et de la Crète*, Paris, Payot, 1947.
- S. N. Kramer, *History Begins at Sumer*, London 1958.
- N. K. Sanders, *The Epic of Gilgamesh*, Penguin Classics, 1964.
- D. Dh. Kosambi, *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay 1956.
- The Cultural Heritage of India*, Vol. I, Calcutta, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 1958.

I Dio

OSNOVE INDO - IRANSKOG POGLEDA
NA SVIJET - VEDE I AVESTA

1. ARHAJSKI KRITICIZAM

Po kom su učvršćeni moćno nebo i zemlja?
 Tko je ustalio svemirski svod?
 I tko podneblju premjeri prostranstvo?
 Kojem bogu da prinesemo žrtvu?

Za čijom se pomoću obje vojske
 ogledaju da im osokoli duh
 kao da Sunce prosine i grane?
 Kojem bogu da prinesemo žrtvu?

.

Praoče, nitko osim tebe nije
 obuhvatio svekòliki porod.
 S kakvom ti željom prinosimo žrtvu, tako nek bude:
 da steknemo vlast u izobilju.

(Ṛg-vedaḥ, X, 121, Hiranya-garbhaḥ, Zlatna klica)

Ni nebitak ni bitak ne bješe tad,
 ni podneblje, a ni nebeski svod.

.

Niti smrt bješe, a niti besmrtnost.

.

Tko izvjesno zna, tko da nam to kaže?
 Otkuda porod i otkuda iskon?
 Bogovi slijede po tom iskonu,

pa tko da znade kako se to zbilo?

I kako se taj iskon zbivao?
 Je li ga uspostavio, ili nije,
 onaj tko bdî u najvišem nebu?
 On sam to zna, a možda ne zna ni on.

(Ṛg-vedaḥ X, 129, Nāsadīya-sūktam, Ni nebitak ni bitak)

Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
 Tko je prvi praroditelj i otac onoga što je ispravno?
 Tko je odredio put Suncu i zvijezdama, tko Mjesecu, da raste i opada?
 Sve to i drugo želim doznati, Premudri!

.

Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
 Koliko je u tvojoj moći da zajedno s Ispravnošću nadzireš
 sukob dviju protivničkih vojski? Kojoj ćeš strani i kome
 dodijeliti pobjedu, po obećanju koje želiš da održiš?

(Yasna 44)

Neka Mudri Gospodin, što vlada po svojoj volji,
 dodijeli svakome od nas ono što želi.
 Ja želim da mi dopadne snaga i izdržljivost,
 da održim Ispravnost. To mi dodijeli, oj Odanosti,
 kao obilje nagrada i život Dobre Misli!

(Yasna 43)

U početku bijahu ta dva duha blizanca,
 koji se po vlastitoj izjavi nazivaju čistim i nečistim
 u misli riječi i djelu, a prema njima se
 pravilno opredjeliše oni čija su djela dobra, a ne zla.

(Yasna 30)

Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
 Tko je ispravan među ovima s kojima raspravljamo, a tko lažan?
 Jesam li lažan ja ili onaj koji, jer je lažan, hoće da mi
 ospori tvoju blagost? Kako to da njegova lažnost nije očevidna?

(Yasna 44)

Bit će potrebno da usporedimo kasnije, na razvojnem vrhuncu azijskih filozofija aksijalnog doba, učenje Zarathuštre, kome se pripisuju ovdje citirane himne (*yasna*) iz Aveste, s učenjima Buddhe i Lao-cea (dvi-ju ličnosti koje je kineska tradicija pokušavala identificirati, kako ćemo vidjeti u poglavlju o Lao-ceu, iz kulturnopolitičkih razloga kojih je tendencioznost očevitna), u nastojanju da zahvatimo što dublji i izrazitiji doseg pitanja od kojih već ovdje možemo poći u razradi *teze o arhajskom kriticizmu*:

Je li svakom filozofskom kriticizmu, bez obzira na povijesni sloj u kojem se javlja, bitna pan-etička crta? Je li za filozofski kriticizam uopće prastavna svijest o izdignutosti apstraktnog zakona istine iznad prostorno-vremenske pojavnosti svijeta? Slijedi li, konačno, iz transcendentnog idealizma istine neposredno svijest o ograničenosti i bitnoj nedovršenosti shematizma prostorno-vremenskih kategorija razuma; svijest koja se očituje u dijalektički nerazrješivim antinomijama uma? Po tim antinomijama, čiji je prvi izvor etičke prirode, čini se da se kritičistička filozofija iskonski suprotstavlja dijalektičkoj.

Polaznu situaciju s kojom smo se suočili u usporedbi misaonih dosjega Vede i Aveste možemo sažeti u nekoliko najopćenitijih stanovišta novije kritike predrasuda o »predfilozofskom mišljenju«. To su stanovišta stručnjaka čiju će razradu slijediti u nastavku ovog prikaza:

J. Duchesne-Guillemin, na čijem se prijevodu avestičkih himni osniva moj prikaz tih izvornih tekstova,¹ svoje kritičko pitanje formuliše ovako:

Ovdje dotičemo delikatno pitanje koje dovodi do mnogih nesporazuma: Može li se tvrditi da postoje apstraktni pojmovi u religiji »primitivnog naroda kakav su bili Indoiranici? Kako bismo mogli zanjekati tu mogućnost, kad poznajemo apstraktni karakter njihova jezika?

Historijska razrada ovog pitanja dovodi ga i do zaključka:

Sve u svemu, činjenično stanje grčke religije čini nam se kao proizvod predubokih poremećaja, a da bismo se njime mogli koristiti za rekonstrukciju indoevropske religije.

Njemački indoiranist B. Geiger u istom smislu primjećuje:

Mrzovolja prema uviđanju da su takvi pojmovi pripadali već tako davnom vremenu osniva se na predrasudi, na dogmi, prema kojoj u drevnim religijama nije postojalo ništa osim mitologije, dok su apstrakcije neminovno proizvod svećeničke vještine novijih vremena.

¹ *Zoroastre*, Paris 1948.

Uvid u sažetu i snažnu izrazitost kritičkih pitanja na ovome polaznom sloju aksijalne misli osniva se na dvije pretpostavke, koje bi trebale da nam budu očevidne *prima facie*:

1. izbrušenost pjesničkog izraza,

2. dovoljno razvijena kulturnohistorijska podloga stavova koji se kristaliziraju u tome ranom sažimanju apstraktnih pojmova. I jedna i druga vrlina nalaze možda savršenstvo izraza u kratkoj himni rig-vedskog pjesnika Aghamāršane Mādhučandase o »toku zbivanja« (Bhāva-vrittam, R. — v. X, 190):

Svemirski poredak (*ritam*) i Istina nastali su iz rasplamsalog žara (*tapah*); odatle je nastala noć; odatle uzburkano more.

Iz uzburkanog mora rodilo se Vrijeme koje raspoređuje dane i noći i vlada vidljivim svijetom.

Kao i prije održatelj je svijeta rasporedio Sunce i Mjesec, Nebo i Zemlju i Prostor među njima.

Na specifično i kontekstualno značenje pojmova u tekstovima citiranim u ovom uvodu osvrnut ću se pobliže u posebnim poglavljima.

U vezi s gore navedenim drugim obilježjem želim se vratiti na izostavljene dijelove vedske himne o ni-bitku-ni-nebitku. Daleko od toga da bi bili tek izraz aforističke mudrosti, ti dijelovi ukazuju na diferenciranost pretpostavki *biološki* shvaćenih kozmogonija, iz kojih proizlazi polazni, a i zaključni, kritički stav autora himne. Kako je dubok i širok u svojoj heterogenosti taj međusloj spekulacija, obuhvaćen u srednjem, analitičkom dijelu, možemo zaključiti u ovome prvom konkretnom primjeru iz usporedbe te najčuvenije filozofske himne s jednim staroegipatskim analognim tekstom, na kojega je važnost upozorio već Th. Gomperz²:

² *Griechische Denker*, I, 178.

Ni nebitak ni bitak ne bijaše tad,
 ni podneblje, a ni nebeski svod.
 Što bje prikrito? — Gdje? Čijim okriljem?
 Je l' bila voda, bezdano duboka?

Niti smrt bješe, a niti besmrtnost.
 Ni traga ne bje ni danu ni noći.
 Vlastitom snagom disaše to Jedno
 bez uzduha, a dalje ništa drugo.

Tama bje tamom najprije skrivena,
 i sve je to tad bilo tek nejasan tok.
 Bivanje bje ovijeno prazninom.
 To Jedno se rodi iz moći žara.

Čežnja se najprije pokrenu u njemu.
 To bješe prvi duševni zametak.
 U nebitku su našli vezu bitka
 pronicući srce spoznajom mudraci.

Poprijeko im napet bijaše trak.
 — Zar je bilo išta ispod ili iznad?
 — Klijaliste bješe i velika moć.
 Odozdol poriv, a odozgor napor.

— Tko izvjesno zna, tko da nam to kaže?
 Otkuda porod i otkuda iskon?

.

(Vidi završetak na strani 50).
 (*Rg-veda*, X, 129)

Zlatna klica postade u početku.
 Rođen bi jedini gospodar bića.
 On je učvrstio zemlju i nebo.
 Kojem bogu da prinosimo žrtvu?

.

A kad su naišle velike vode
 i ponijele klicu što ognjem rađa,
 iz tog nastade jedinstven život bogova.
 Kojem bogu da prinosimo žrtvu?

(*Rg-veda*, X, 121)

(Usporedi dio iste himne na strani 50.)

U početku nije bilo ni neba ni zemlje.

Okruženo gustom tamom, Sve je ispunjalo beskrajnu pratekućinu, koja je u svom okrilju skrivala muške i ženske klice kao početak budućeg svijeta.

Božanski iskonski duh, nerazdvojiv od tvari pratekućine, osjetio je težnju za stvaralačkim djelom, a njegova je riječ probudila svijet u život.

Prvo je stvaralačko djelo počelo oblikovanjem jajeta iz pratekućine. Iz njega je nastala svjetlost dana, neposredni uzrok života u području zemaljskog svijeta.

(Egipatska kozmogonija)

Suvremeni indijski stručnjaci na području vedske kulture, na osnovi neposrednijeg osjećaja organske suvislosti tekstova, primjećuju da su raniji evropski stručnjaci i suviše isticali dojam da su I i X (posljednja) knjiga Rig-vede tek kasnije završne dopune u konačnoj redakciji zbirke od 1017 (ili 1028) spjevova. Ako himnu o ni-nebitku-ni-bitku analitički razgledamo, kako sam ovdje pokušao, na uvodni i završni dio kritičkog mišljenja kojim je obuhvaćen u srednjem dijelu sažet sadržaj tisućljetnih tradicionalnih shvaćanja organskog razvoja svijeta sa stano-
višta kozmogonijskih nauka, u čijoj se podrobnijoj analitičkoj razradi snažnije ističu biološke nego mitološke pretpostavke — onda i struktura ovog teksta u sažetom razmjeru djeluje kao odraz i primjena obuhvatne zamisli velike cjeline rig-vedskog ciklusa, u čiji je završni dio svrstana. Ciklusi II—IX posvećeni su pojedinim bogovima, ili skupinama nepotpuno personificiranih kozmičkih snaga cikličkog razvoja prema matematski detaljno razrađenom planu eonskog »vječnog povratka«. Ti ciklusi sadržavaju ponegdje i »sekularne teme didaktičkog značaja».¹ Tako na primjer »Žabari« (VII, 103):

Brāhmani kad »žrtvu« prinosе noćnu,
okolo badnja vina slavopoje
kao vi, žabe, oko punog jezera
onoga dana kada počnu kiše.

ili »Kockar« (X, 34):

Kocke su prodorne udice, varljive,
što pale i izazivaju upale,
dar djeteta koje ga traži natrag,
pobjedniku pripremaju protuudar,
medom ovita čarolija igrača.

Dolje padaju, skaču u visinu
i bezruke svladavaju mu ruke,
božje žerave prosute na dasku,
kad se ohlade, raspaljuju srce.

¹ A. A. Macdonell, *A Vedic Reader*, Oxford University Press, 1956, str. 186. — Usp. u *Fil. ist. naroda*, str. 229, pjesmu brāhmana Labe, koji se opio žrtvenim pićem. — Prijevod »Kockara« uvršten je uz druge vrijedne prijevode u knjigu *Indija, riznica mudrosti*, dra Pavla Jevtića, prvog prevodioca *Bhagavad-gīte*, Beograd 1937.

Ne prekorava me, nije srdita,
sklona bijaše i meni i društvu.
Ja kocku bacih jedan broj previše,
i odanu ženu odbih od sebe.

U prvoj i posljednjoj knjizi zbirke istaknut je snažnije filozofski smisao cjeline i kritička pobuda tekstova kao što su upravo navedeni.

Prije nego prijedemo na glavne paralele vedskog i avestičkog »pan-teona«, potrebno se osvrnuti na problem datiranja ovako složenih tematskih cjelina.

2. PROBLEM DATIRANJA

(a) V e d e

U uvodu smo vidjeli da je Max Müller na osnovi oskudnih mogućnosti provjeravanja kronologije mogao s dovoljnom izvjesnošću dokumentirati tezu da je najkasnije »do godine 600. pr. n. e. svaki slog Veda bio prebrojan« i utvrđen u svom kontekstu u komentarskim djelima tada već dobro poznatih autora. Moderni stručnjaci, indijski a i evropski, koji su nezavisno od toga na osnovi podataka iz unutarnje evidencije pokušali datirati pojedine tekstove odvojeno, dolazili su do zaključaka koji su se činili nevjerojatno udaljeni, a i međusobno razdaljeni, a da bi ih mogli usvojiti autori sistematski povezanih prikaza indijske književnosti u vrijeme kad je sloj protoindijske kulture bio još potpuno nepoznat i nepredviđen, a tako je bilo sve do potkraj dvadesetih godina 20. stoljeća. Tako se uvriježio osobito skepticizam prema datumima izvedenim iz astronomskih podataka što su sadržani u nekim rig-vedskim himnama.

Dugogodišnje obrazovanje mladih brāhmana za vršenje vedskih obreda pretpostavljalo je niz formalnih znanja, koja su sažeta u šest pomoćnih disciplina nazvanih *vedāṅgaḥ*. Uz gramatiku, metriku i etimologiju, tu je spadala i astronomija, *dyôtiśaḥ*. Astronomska znanja bila su potrebna za određivanje dana i sata pojedinih svetkovina i obreda. *Dyotiśa-vedāṅgaḥ* spominje se među najstarijim egzegetskim tekstovima, a sačuvane su posebne redakcije tog udžbenika za pojedine zbirke vedskih himni. Iz unutarnje astronomske evidencije samih tih djela proizlazi da je autor sačuvanog priručnika Lagadha živio oko godine 1200. pr. n. e.

Od evropskih stručnjaka koji su se bavili proučavanjem ovog problema najdetaljnije je podatke sakupio i argumentirao H. Jacobi (profesor Univerziteta u Bonnu krajem 19. stoljeća, poznat osobito po studijama i prijevodima osnovnih ċainskih tekstova), a od indijskih stručnjaka Bâl Gangâdhar Tilak, koji je tome problemu posvetio svoje djelo *Orion*. I jedan i drugi došli su do zaključka da su neke od sačuvanih rig-vedskih himni nastale u razdoblju oko godine 4500—4000. pr. n. e. Neka druga proračunavanja obuhvaćaju raspon od godine 6000 do 2400 pr. n. e.⁴

Standardni poslijeratni udžbenik indijske povijesti, *An Advanced History of India*⁵, upozorava, s druge strane, da neki noviji stručnjaci »vedsku kulturu datiraju ispred civilizacije u području rijeke Sindhu, pa stoga pomiču datum Rig-vede u vrijeme prije godine 3000. pr. n. e. — To pitanje doista ne možemo shvatiti olako. Iako razlike tih dviju kultura bez sumnje upozoravaju na to da kultura u dolini rijeke Sindhu i vedska kultura predstavljaju dva različita tipa, argumente za prioritet bilo jedne bilo druge ne možemo smatrati konačno utvrđenim.«

S današnjeg stanovišta, uzimajući u obzir i ovu posljednju okolnost, ako ne odbacimo spomenuta astronomska proračunavanja kao čistu matematsku fikciju, nego uvažimo mogućnost prethodnih razvojnih stadija obiju kultura u toku ranijih milenija, takvi će rasponi u razvoju vedske tradicije, od koje nam je sačuvana tek posljednja kritička verzija s manjim varijantama, djelovati sve manje neuvjerljivo i neprovjerljivo.

Ova nas razmatranja dovode do pitanja o odnosu vedske kulture prema avestičkoj u Iranu u istom razdoblju.

(b) Avesta

Na osnovi lingvističke usporedbe Rig-vede i Aveste neki filolozi zaključuju da u Avesti ima elemenata ranijeg razdoblja indoiranske kulture, iako je, s druge strane, vjerojatno da su sačuvani tekstovi tih himni nastali nešto kasnije od vedskih, nakon razdvajanja dvaju arijskih plemena i seobe indijskog ogranka iz zajedničke postojbine na istok. Kako se ta seoba datira oko početka 2. tisućljeća pr. n. e., pretpostavlja se također da Rig-veda opisuje razvojni stupanj te kulture polovi-

⁴ Bliži prikaz tih podataka može se naći u članku V. M. Apte, *The Vedāngas*, u zborniku *The Cultural Heritage of India*, Calcutta 1958, str. 264—292.

⁵ *An Advanced History of India* by R. C. Majumdar (Univ. Dacca), H. C. Raychaudhuri (Univ. Calcutta), K. Datta (Univ. Patna) London, Macmillan, 1956. Za slijedeći citat vidi str. 22. i d.

nom istog tisućljeća. Budući da je iranski ogranak ostao u prethodno zajedničkoj postojbini, smatra se, s istog stanovišta, da njegova najstarija književnost, bez obzira na datum sačuvanih tekstova, vjernije odražava prvobitno stanje te kulture u usporedbi sa znatnim sadržajnim razlikama Aveste od Vede. Te su razlike nesumnjivo bitne i sa filozofskog stanovišta, pa ćemo ih najprije navesti u sažetom obliku prema prikazu jednog od najboljih neposrednih poznavalaca obadviju strana, C. Kunhan Raje, čiju smo poredbenu orijentaciju slijedili već u Uvodu. Njegova su polazna pitanja ova⁶:

Kako to da je (na indijskoj strani) razvoj toliko bogate književnosti sa tako dubokom filozofijom počeo u tako kratkom roku nakon odvajanja od iranskog ogranka, čiji se razvoj nastavlja u zapadnim oblastima? Je li Rig-veda tek razvojni nastavak misli iz vremena zajedničkog života Arijaca? Ako je tako, što se onda dogodilo s tim misaonim blagom u zapadnom dijelu istog naroda? Trebalo bi pretpostaviti da se izgubio onaj dio književnosti koji je sadržavao izraz tih misli na zapadnoj strani, dok se razvoj na indijskoj strani nesmetano nastavljao. Što je bio razlog te propasti? ... Da nije možda utjecaj asirskog carstva na zapadnoj strani zajedničkog područja prouzročio propast te kulture i književnosti? Ako je sličan kulturni razvoj postojao i u zapadnom dijelu arijskog roda, onda je ono što se sačuvalo od tog bogatstva na zapadu u Avesti doista vrlo siromašan preostatak. — Osim toga, ne možemo previdjeti veliku promjenu u sadržaju religije i filozofije do koje je nužno dovela seoba sa zapada u Indiju. Religija zabilježena u Avesti jest monoteistička. U svijetu postoje dvije snage, Svjetlost i Tama... U Vedi ne nalazimo ni traga ravnovjesju tamne snage sa svjetlosnom... Zatim, monoteizam u Avesti potpuno je različit od »monoteizma« koji su (zapadni stručnjaci) uspjeli da pronađu u Rig-vedi. U Rig-vedi svijet je vječno izražavanje (*manifestation*); postoji samo preobrazba Apsoluta u pojavnosti, a ta je preobrazba proces koji se trajno nastavlja, a nema ni početka ni djelatnog Svemoćnog Pokretača. U Avesti postoji Svemogući Bog, koji je stvoritelj svijeta i njegov zakonodavac...

Po Kunhan Rajinu shvaćanju, utjecaj asirskog carstva bio je u svakom slučaju odlučan za preobrazbu iranske misli u Avesti, dok je indijski ogranak u nesmetanu razvoju dosegao potpuniji i autentičniji stupanj.

I asirsko carstvo imalo je svog svemoćnog Boga. Carstvo ne može postojati bez Boga, a ni takav Bog ne može postojati bez carstva... Indija tada niti je bila carstvo, niti je graničila s nekim carstvom. Tako nisu postojali ni utjecaji koji bi mogli izmijeniti... shvaćanje o vlastitoj dostatnosti svijeta u shvaćanje o zavisnosti svijeta od nekog Boga,

⁶ *Poet-Philosophers of the Rgveda*, str. XXVIII — XXX.

koji bi trebao da ga zaštititi od isto tako moćnog Zlog Počela. Kad postoji Dobro i Zlo, jedno nasuprot drugome, i kad Bog postane nužan da zaštititi Dobro, onda se i tzv. »etički element« u religiji javlja kao prirodna posljedica. Ta razlika, eto, razjašnjava odsutnost »etičkog elementa« u religiji Rig-vede...

Bez obzira na to do koje mjere ovaj indijski pogled na ishodišna pitanja o razmeđima indo-iranskih pogleda na svijet možemo prihvatiti kao isključivo ili pretežno povijesno razjašnjenje (povijesna »razjašnjenja« ne mogu nikada biti filozofski dostatna ni isključiva, pa ni u smislu Hegelova historicističkog apsolutizma) — ovaj nam široki pristup olakšava i ocjenu važnosti jednoga specifičnog pitanja, koje će biti u središtu razmatranja u posebnom poglavlju o filozofskom značaju avestičkih himni na koje ćemo se ograničiti. To je pripisivanje autorstva tih himni Zarathuštri, jednom individualnom reformatoru društvenog poretka na odlučnoj prekretnici u dosegu vrhunca aksijalne kulture u vezi s osamostaljivanjem perzijskog carstva. S tog je stanovišta bilo potrebno već u Uvodu usporediti Zarathuštru s istovremenim »paradigmatičnim ličnostima« univerzalne kulture — Konfucijem, Buddhom i Sokratom, umjesto da se ograničimo na usporedbu s rig-vedskim pjesnicima koji su bili isto tako izraziti predstavnici predaksijalnog razdoblja kao što su bili izrazite individualne stvaralačke ličnosti. Zato prijelaz na prikaz samostalnog smisla i značenja Zarathuštrina »kulta mudrosti« (*mazda-yasna*) iziskuje, na razini zajedničkog porijekla Aveste i Veda, i uvodni osvrt na njihov udio u indoiranskoj mitologiji.

3. PREDODŽBENI SVIJET INDO-IRANSKE MITOLOGIJE

Iranska visoravan, između slivova rijeka Eufrat i Sindhu (Ind), bila je prirodno razmeđe i spona visoko razvijenih gradskih kultura u Sumeru, Elanu i predarijskoj Indiji. Još prije asirskih utjecaja na razvoj avestičkog pogleda na svijet, uvriježili su se i na indijskoj strani neki vjerski kultovi, a i oblici društvenog života, kojima nema traga u izvornoj arijskoj kulturi. Arijska je kultura izrazito patrijarhalna. Čak su i ženska božanstva u Rig-vedi rijetka i inferiorna. Matrijarhalne ustanove koje su ipak preživjele u Indiji potječu iz predarijskih vremena. I karakteristično predvedski kult zmija u Indiji se zadržao mimo arijske teogonije, a osnažio se u post-vedskoj religiji kad je prevladao kult boga Šive, čije se predarijsko porijeklo smatra tipičnim. Ustanove i vjero-

vanja te vrste izrazita su obilježja mezopotamske kulture. Kult proto-indijskog božanstva, koje se identificira sa Šivom u post-vedskoj religiji, u vezi je s kultom zmija u ranijim religijama. Lunarno troglavo božanstvo, vjerojatni prototip kasnijeg indijskog trojstva (*trimurtiḥ*), poprimilo je vedska obilježja (središnje je lice predstavljalo boga stvoritelja Brahmū, koga je kasnije i s tog položaja potisnuo trojedini Šivaḥ kad je od prvobitnog rušitelja postao ujedno i stvaralac i održatelj svijeta). Na protoindijskim kao i na mezopotamskim pečatima to božanstvo uz ljudsku glavu ima i dvije zmijske koje su mu izrasle iz ramena. Sjedi u položaju Šive-yogija, pri čemu mu je osobito istaknuto obilježje *phallosa* (*lingam*), jer je kult boga Šive («Dobrostivoga») i danas prvenstveno obilježen simbolikom seksualne snage kozmičkog i duhovnog stvaralaštva (*tantram*). U iranskom mitosu troglavu je zmijsku neman Azi (sansk. *ahi* = zmija) ubio heroj Thraetonā Athvya, a u vedskom Trita Aptyaḥ.⁷ Na antagonizam prema kultu *phallosa* naišli smo već u prikazu eposa Gilgameš. U vedskoj religiji taj antagonizam nije ništa manje izrazit nego u otporu klasične helenske religije protiv trakijskih dionizijskih, a i maloazijskih misterija uopće, sve do Mithrinih, koje su izraz degeneracije indo-iranske duhovne kulture.

Poznato je da je u protohistorijskom razdoblju Iran opskrbljivao gradske države u području rijeke Sindhu bakrom. Tek su arijski osvajači i rušioči te kulture, predvođeni bogom gromovnikom Indrom, došli u Indiju sa željeznim oružjem i na konjima.⁸ U doba Aleksandra Velikog, Arianoi ili Arioi, o kojima govori Strabo (15. 2. 1, i 15. 2. 9) obitavali su na području od zapadne obale rijeke Sindhu (Indos) preko Afghanistana do istočne Persije. Po njima je Iran dobio ime Ariana ili zemlja Arijaca. Perzijski car Darije I naziva se na nadgrobnom spomeniku (486. pr. n. e.) »*Pārsa, Pārsahya puthra, Ārya, Ārya cithra*« (»Perzijac, perzijski sin, Arijac, potomak Arijaca«).

U Rig-vedi spominju se plemena koja je Indraḥ doveo iz daleke zemlje Paršu ili Pašu. Perzijci se u Rig-vedi spominju i pod imenom Pārt-havāḥ. U jednom ratu, opisanu u Rig-vedi,⁹ kod grada Hariyūpiyaḥ (Harappā), arijsko pleme Turvašaḥ bilo je na strani protoindijskih vladara tog grada. Drugo arijsko pleme, Srinḍayaḥ, bilo je na suprotnoj strani, koja je pobijedila uz pomoć Indre, a vojskovođa je bio Ābyavarti Pārt-havaḥ.

⁷ Rig-veda (u nastavku R.—V.) X, 8. Usp. D. Dh. Kosambi, *An Introduction to the Study of Indian History*, str. 84—5.

⁸ Za opširniji opis ovih događaja i oklnosti usp. A. D. Pusalker, *Cultural Interrelation between India and the Outside World before Aśoka*, u *The Cultural Heritage of India*, str. 150 i d.

⁹ Opširniji prikaz vidi u *An Advanced History of India*, Part I, Chapter III, str. 24. i d.

Tako su se u stoljetnim borbama, koje su uništile predarijske gradske države u području rijeke Sindhu, razna arijska plemena borila sad na jednoj, sad na drugoj strani. Iz uspomena na te bratoubilačke ratove potječe i tematika velikog eposa Mahā-bhāratam, indijske Ilijade u mnogostručnog opsega. Bharate, po kojima je kasnije cijela Indija dobila ime (a to je službeni naziv i današnje indijske republike, Bhārat), bili su saveznici pobjedničkog plemena Srin̄dayaḥ u spomenutom ratu.

Pobjednički ratovi plemena Bharata, a i teško stanje porobljivanja koje je dovelo do njihovih pobuna protiv okolnih plemena, opisani su u nekoliko pjesama u 7. knjizi Rig-vede. Dok je bratoubilački rat opisan u Mahābhārati bio mnogo kasnijeg datuma, najvažnija rana pobjeda Bharata bila je protiv »deset kraljeva«, opisana u tim rig-vedskim himnama. Tada su prema jednom od najpoznatijih tekstova iz slijedećeg razdoblja vedske književnosti. *Śatapatha-brāhmaṇam*, Bharati dosegli »veličinu koju ni prije ni poslije nije dostigao nitko« među indo-arijskim plemenima.

U 7. knjizi Rig-vede, himna 33. opisuje teški položaj potlačenog plemena Bharata, koji je doveo do pobune protiv nadmoćnih »gulikoža«, do rata protiv »deset kraljeva«. S kastinskog stanovišta vedskih pjesnika u toj je himni karakteristična glorifikacija brāhmanskog svećenika Vasiṣṭhaḥ i njegova potomstva zbog kozmičke mudrosti koju su baštinili po svom božanskom porijeklu. Brāhmansko pleme Vasiṣṭhaḥ jedno je od najstarijih koje još i danas postoji. Suvremeni historičar D. Dh. Kosambi, čije je djelo o povijesti Indije poznato po vrlo smionim naprednim tezama koje polaze od marksističkih pretpostavki o sredstvima proizvodnje kao pokretnoj snazi povijesnog razvoja, spominje u vezi s ovim događajima da i on sâm potječe od plemena brāhmaṇa Vasiṣṭhaḥ, čije porijeklo seže u razdoblje predarijskog kulta božice-majke, dakle »nearijskih brāhmaṇa rođenih iz zemljane posude«, simbola maternice tog htoničnog prabožanstva¹⁰.

Kao kiše žedna zemlja gledahu vapeći u nebo
oni što bijahu opkoljeni u borbi sa deset kraljeva,
ali je Indra uslišao Vasiṣṭhu, pa im je proširio prostor.

Kao štapovi, kao palice s kojih je oguljena kora,
tako su bespomoćni bili Bharati,
ali ih je predvodio Vasiṣṭhaḥ, zato su im se proširila plemena.

Tri su snage u klicama bića, tri su vrste bića koja zrače svjetlost
dostojna poštovanja, trostruki žar prati Zoru.
Sve su to spoznali potomci Vasiṣṭhe.

.

¹⁰ Op. cit., str. 97. i bilj 13.

U himni 83. iz istog ciklusa pjesničke loze Vasiṣṭhaḥ ističe se klasičnom ljepotom i sažetošću rig-vedske poezije opis samog rata. Karakteristična je i analogija religijsko-filozofskog motiva s temama iz Avestičkih himni koje smo citirali na početku ovog dijela.

Tamo gdje su junaci okupljeni oko zastave u boju,
gdje nema radosti i gdje bića strepe pred prizorom bijelog dana,
vi ste se, Indra i Vāruna, iskazali kao naši zaštitnici.

Rubovi su zemlje potamnili, a tutanj se, Indra i Vāruna,
dizao do neba. Neprijateljski su me okršaji pritijesnili,
a vi ste čuli da vas zazivam i došli ste mi u pomoć.

.....
O Indra i Vāruna, izmučila me dušmanska zloba
i neprijateljstvo napadača! Vama je u vlasti
sreća obaju svjetova. Tako ste nam pomogli i presudnog dana.

Obje su vas vojske zazivale u borbi za pobjedu pravde,
Indra i Vāruna, a vi ste pomogli Sūdasi,
uz koga su bili svećenici Tritsu, da porazi deset kraljeva.

.....
Indra u okršajima ubija demona poplava, a Mitra
svuda štiti pravdu. Dobro opremljeni pozivamo vas,
Mitra i Vāruna, da nas zaštitite kao moćni bikovi.

Uz Indru, koji je postao vrhovno božanstvo vedskih Arijaca kao prvo oličenje nacionalnog heroja, veliča se ovdje kao i u mnogim drugim himnama Vārunaḥ, vjerojatno najstarije božanstvo, čiji lik ostaje trajan i nepromjenjiv u svim arijskim mitologijama, od indoiranske pa do helenske, gdje je Uranos nosilac istih obilježja starije dinastije bogova u ranijoj kozmogoniji prapočela vode, Mjeseca i izranjanja kozmosa iz kaosa, u mitologiji u kojoj je, čini se, sačuvana uspomena »općeg potopa«.

Sa stanovišta indo-iranske mitologije karakteristično je da se Vārunaḥ i u Rig-vedi još češće povezuje u jedinstvenu nepotpuno antropomorfiziranu predodžbu s Mitrom (iranskim Mithrom). Riječ *mitraḥ* znači prijatelj. To je svojstvo naglašeno možda snažnije u Avesti, gdje je Mithra zaštitnik vjernosti. U Rig-vedi, samome je Mitri posvećena samo jedna himna (III, 59), dok je Varuni takmac po broju hvalospjeva Indraḥ (komu je posvećena jedna četvrtina rig-vedskih himni). Za Indru se pretpostavlja da je predvedsko indijsko božanstvo. U Avesti Indra se spominje kao demon, niže i moralno negativno božanstvo. Takva je polarizacija postepeno postala karakteristična za antagonizam indijskog i iranskog panteona uopće. Na indijskoj strani, Vārunaḥ se kao starije

vrhovno božanstvo trajno razlikuje od mlađeg deificiranog heroja Indre po »pasivnom i mirnom stavu univerzalnog vladara, koji ravnomjerno primjenjuje zakone prirode i održava moralni poredak« bez pristranosti svojstvene Indri.¹¹ Mitrin odnos prema Varuni polarizira se postepeno tek u nešto kasnijem Atharva-vedi, gdje je Mitraḥ božanstvo Sunca koje izlazi, a Varunaḥ božanstvo večeri i noći, voda i Mjeseca. Iranski je Mithra još izrazitije sunčano božanstvo. Varunaḥ se u Rig-vedi izrazitije nego ikoje drugo božanstvo naziva *asuraḥ* (Gospod) i nosilac vlasti (*kṣatram*).¹² Njegova vladarska sposobnost i sredstvo naziva se u Vedama *māyā*, a znači prvobitno *facultas occulta* ili tajnovitu moć, magijski zakon svemira, koji će tek u kasnijoj vedāntinskoj književnosti biti interpretiran u smislu »prividnosti«, točnije »pojavnosti«, bića i egzistencije svemira uopće — u duhovnoj negaciji toga prvobitnog carstva svijeta i svjetovnosti kojima vlada Varunaḥ. U Avesti Ahura Mazda (Mudri Duh) odgovara vedskom Asuri Varuni, »po karakteru, ako i ne po imenu«.¹³

Riječ je *ahura*, u Avesti, zajedničkog porijekla s vedskom *asuraḥ*. U najstarijim je vedskim tekstovima *asuraḥ* obilježje bogova, koji posjeduju natprirodnu moć *māyā*.¹⁴ U doba kad prevladava kult Indre (a to je doba prodora u Indiju i osvajanja kulturnog područja predarijskih država), asure padaju na položaj svladanih titana ili palih anđela, koje je Indraḥ pobijedio da bi se domogao vrhovne vlasti među bogovima. Filozofski smisao iste te smjene u helenskoj mitologiji, gdje vlast Uranosa preuzima Zeus, najsnažnije je interpretirao Schelling u romantičarskoj filozofiji mitologije.

Indijski asure tako od dobrih postaju zli bogovi već u vedskom razdoblju. U Iranu se dogodilo isto s mitološkim bićima *daēva*. U Indiji riječ *dēvaḥ* do danas znači božanstvo u najširem pozitivnom smislu »svijetlih« bogova. Naziv *bhagaḥ* za boga kao i riječ *devaḥ* izražava svjetlosni ili »sjajni« lik tih bića.¹⁵ U indijskom panteonu Bhagaḥ je personificiran u jednom od osam sinova božanske pramajke Aditiḥ, zajedno s Varunom, Mitrom, Aryamanom. Indraḥ nije spadao u tu prvu generaciju arijskih bogova. U iranskoj su mitologiji međutim *daēva* postali zli duhovi, suprotni dobrim duhovima, zaštitnicima obitelji, koji potječu iz kulta predaka, a nazivaju se *fravaši*.

¹¹ Macdonell, op. cit., str. 44, uz R. v. II, 12.

¹² Ibid., str. 134, uz R. v. VII, 86.

¹³ Ibid.

¹⁴ Usp. Oldenburg, *Die Religion des Veda*, str. 158, i *Fil. ist. naroda*, knj. II, str. 17.

¹⁵ Iz iste je osnove izvedena i riječ *bhagavat*, kojom se obilježavaju »božanstvena« bića i među ljudskim učiteljima, npr. Krišna u *Bhagavad-gīti*, ili Buddho.

Ahura Mazda (Mudri Gospod), koji kod Zarathuštre postaje vrhovno božanstvo, bio je u doba indo-iranske zajednice nepoznat. Zato mu nema traga u Vedama. U najstarijim se avestičkim tekstovima spominje kao jedan od bogova, ne najviši. U himni božanstvu Vāyu (Vjetar) čini se da je to božanstvo nadređeno Ahura Mazdi, a i njegovu protivniku, zlom duhu. Tu »stvaralac Ahura Mazda odaje počast« božanstvu Vāyu i moli ga:

Udijeli mi, o Vāyu, milost veće djelatnosti da pobijedim stvorove razornog duha.¹⁶

Među ostalim manje istaknutim božanstvima i mitološkim likovima, koji ostaju zajednički i nepolarizirani u indoiranskom panteonu, ističu se:

Sūriyah, božanstvo Sunca u Vedi (iz sanskriteske osnove *svar*=svjetlost) — avestički *Hvar*, oko Ahura Mazde.

Āpah, božanstvo Vodâ u Vedi — *Āpo* u Avesti.

Sómah u Vedi, *Haoma* u Avesti, ambrozija u helenskoj mitologiji, alkoholno piće koje se prinosi za žrtvu bogovima.

Među »vjerojatno historijskim ličnostima« koje se spominju u Avesti i Rig-vedi, nailazimo u Rig-vedi (I, 53), na slavnog borca Sušravāḥ, komu odgovara Kavi Hušravas u Avesti, osvetnik očeve smrti. Riječ *ka-viḥ*, koja u sanskritu obilježava mudraca-pjesnika, u avestičkom jeziku označava kralja, a i neprijatelja (latinski *hostis*). Zanimljiva je, u Rig-vedi (V, 45) analogija opisa sunčanog božanstva, koje razbija planinu i širom otvara vrata kroz koja izlazi, sa slikom istoga tog prizora na mezopotamskim pečatima. Tipičnu sliku Gilgameša sa mezopotamskih pečata, sa dva lava koje je ubio, toga »prototipa helenskog Herakla«, nalazimo i na pečatima iz doline rijeke Sindhu, izrađenim »tehnikom koja je svojstvena tom području«, a isto tako i lik njegova druga Enkidua, »čovjeka-bika«.¹⁷

Metrika rig-vedskog pjesništva nalazi se »historijski na pol puta između avestičke i klasične sanskriteske«.¹⁸ I u Rig-vedi i u Avesti nalazimo tipične stihove od 8 i od 11 slogova. I sam naziv za stihove i pjesme, *gāthā*, identičan je u oba jezika.

Svećenik koji prema vedskim propisima održava svetu vatru naziva se *atharvan*. Isto ime za isti svećenički položaj nalazimo i u Avesti (*at-harvan*).

¹⁶ Usp. za citate iz Aveste J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, Paris 1948. Ovdje str. 93, i *Fil. ist. naroda II*, str. 18.

¹⁷ Usp. Kosambi, op. cit. str. 53—54. i 84.

¹⁸ Usp. *The Cultural Heritage of India*, str. 287.

Yasna (19, 17) spominje četiri društvena staleža, koja već u ranom avestičkom poretku kod Iranaca odgovaraju četirima kastama kod Indijaca: to su svećenici, ratnici, zemljoradnici i obrtnici. Kod indijskih historičara karakterističan je tradicionalni otpor, koji potječe iz spomenute antagonističke polarizacije dviju religija iz istog izvora, da ne priznaju da je vedska podjela u kaste samo mnogo izrazitija od podjele u staroiranskom društvenom poretku. Usprkos jednake funkcije i istog imena svećenika, ističe se da je riječ *brāhman* kao obilježje kaste u cjelini, a i same religije, isključivo indijska. Posljednja iranska klasa, zanatlije, smatra se isključivo iranskom i nespojivom s indijskom četvrtom kastom, *śūdraḥ* ili sluga. Primjećeno je da su i najraniji helenski pisci što su pisali o Indiji isticali jedinstvenost kastinskog poretka, bez usporedbe s Perzijom.¹⁹ Razlozi objektivnih razlika u povijesnom razvoju društvenih struktura dviju teritorijalno toliko različitih zemalja dovoljno su jasni. U taj proces diferencijacije ovdje nije potrebno zalaziti. Prirodno je, s druge strane, da se Iranci ponose što nemaju nepremostivih kastinskih razlika, iako upravo indijski suvremeni historičari (osobito Kosambi) ističu da se to obilježje kastinske zatvorenosti razvilo u Indiji vrlo sporo i neravnomjerno, kad je proces osvajanja zemlje već bio završen i kad je u novim velikim državama počela unutarnja borba za prevlast među rukovodećim staležima. (Na tu ćemo se društvenu strukturu osvrnuti u poglavljima o upanišadima i buddhizmu.)

Pleme Magijaca u Iranu smatra se »najbližim ekvivalentom brāhmanske kaste« u Indiji.²⁰ Herodot spominje Magijce kao jedno od šest medijskih plemena u Perziji. Magijac Gaumāta izdavao se neko vrijeme za kralja Kambisa (Kambudija) dok ga nije ubio Darije. To je bio povod za opći pokolj Magijaca. Pa ipak, to je svećeničko pleme preživjelo i zadržalo svećenički položaj u zapadnom dijelu perzijskog carstva, dok su u istočnom dijelu prevladali Ātharvani. Zarathuštra upotrebljava nazive »*maguš* i »*magopat* u počasnom smislu, sličnom, iako ne tako uzvišenom (sic!) kao što je indijski brāhman. Tu nalazimo izvrsnu paralelu s porijeklom indijskih brāhmana«, primjećuje Kosambi.²¹

Socijalna filozofija, vrlo izrazita po razvoju svoje problematike u ovim ranim razdobljima, bit će obuhvaćena u kasnijem poglavlju koje će obuhvatiti širi povijesni opseg, budući da indijska socijalno-politička filozofija doseže svoj klasični vrhunac u djelu *Artha-śāstram*, čiji se autor Kautalya Cānakyah, glavni brāhman i ministar na dvoru Candragupte, suvremenika Aleksandra Velikog, naziva »indijskim Machiavellijem«.

¹⁹ Usp. Kosambi, op. cit., str. 94—95.

²⁰ Ibid., str. 96.

²¹ Ibid.

To je u Indiji bilo razdoblje preobrazbe gradskih država, kojih vjernu sliku nalazimo u Buddhinim govorima s područja zemlje Magadhe, u veliko carstvo dinastije Maurya, na tom istom području srednje Indije — carstvo koje je doseglo kulturni i politički vrhunac za vladavine Aške u 3. st. pr. n. e.

4. FILOZOFSKI PRISTAV INDO-IRANSKOG POGLEDA NA SVIJET

Na razmeđu mitoloških ciklusa o Vāruni i o Indri, s kojim počinje jedno od herojskih razdoblja u povijesti arhajskih religija, možemo još jedanput istaći dojam da je ranije razdoblje bilo racionalno zrelije. U tom prvom razdoblju Varuṇe-Uranosa nailazimo, osobito na indijskoj strani, na klice, iako još neravnomjerno razvijene, osnovnih ideja indijske filozofije shvaćene u najširoj kulturno-historijskoj cjelini njenih kasnijih dometa. Na tom kljalištu prvog potpuno formiranog sloja mitološke misli nalazimo ne samo problem ontičkog prapočela (voda), nego i prvu klicu pojma pojavne prirode svijeta, koju nije teško shvatiti u vezi sa stavovima koje smo obilježili nazivom arhajski kriticizam. Lik Varuṇe u vedskim himnama, u razvojnem rasponu između Rig-vede i Atharva-vede, ocrtan je u fazi uzmicanja i postepenog povlačenja iz titanske borbe, u kojoj je tek helenski Uranos pretrpio tragični poraz, dok Varuṇa ostaje povezan s Indrom u prijateljskoj uzajamnosti u cijelom toku dijalektičke polarizacije. Sa gledišta novog ideala herojskog mitosa Indre, Varuṇin bismo položaj mogli nazvati dekadentnim. Ipak, osobna obilježja Varuṇe u krajnjem dijalektičkom smislu te polarizacije ne ustupaju toliko mjesta takmacu Indri kao u barbarskom srazu dinastija helenskih bogova, koliko idejnoj sublimaciji sve to snažnijeg izražaja *apstraktnog pojma kozmičke zakonitosti*, obilježenog rig-vedskim izrazom *ritam*. Taj uzor depersonalizacije apstraktnog pojma suprotstavlja se u tom razdoblju i kao moralni ideal kultu herojske apoteoze Indrine božanske samovolje. U tome je dijalektička dubina ovoga mitološkog previranja arhajske misli. Razvoj toga pojma — ideje i ideala — *ritam* mogli bismo interpretirati kao tipičan primjer raslojavanja razdoblja u kulturnohistorijskim ciklusima po kriteriju dijalektičkog osnaženja racionalne refleksije, čiju je kasniju analogiju na užim evropskim razinama obradio G. Santayana u analizi »postracionalnog morala«.²² Ta se

²² *The Life of Reason...* One-volume edition, New York, Schribner, 1955. V. *Reason in Science, Chapter 9, Post-rational Morality.*

postracionalna razdoblja povratka na prastavna ishodišta predracionalnog mitosa (u Santayaninu slučaju kršćanskog, a u našem Varunina) i po njegovu sudu odlikuju obilježjima »skeptičkog«, kritičizma, pogotovu ako u polaritetu »skeptičizma i životinjske vjere« (ili »životinjskog optimizma«)²³ skepticizam shvatimo u izvornom značenju dainskog i budhističkog *moralnog kriterija umne refleksije* kako ga je Pyrrho pokušao interpretirati u svom učenju o *epohé*.²⁴

Od prvih vedskih početaka racionalne misli pa do vrhunaca klasičnih filozofskih sistema vedānte i buddhizma, prvobitna ideja kozmičke zakonitosti, *ritam*, izražavat će se trajno kao snaga koja potiskuje bujanje mitosa u granice umne refleksije. Usporedo s racionalizacijom skolastičke spekulativne misli, i pojam se religije uopće svodi na istu ideju makrokozmičke zakonitosti i mikrokozmičke discipline. Prošireno značenje te idejne diferencijacije nalazi svoj konačni izraz u pojmu *dharma*.

Na avestičkoj strani nalazimo isti izvorni pojam *ritam* u izrazima *arta* i *urtom*, a idejni proces polarizacije u »dualizmu« makrokozmosa i mikrokozmosa, kako ćemo vidjeti, na iranskoj strani dozrijeva još brže do potpune idejne izrazitosti.

(a) R i t a m (ṛ t a m)

Himne božanstvu (ponajčešće »božicama«) Zore idu među pjesnički najljepše u Rig-vedi. Neki motivi tih himni, a osobito najljepša i najduža himna, koju nalazimo u knjizi I, 113, u cjelini snažno podsjeća na strukturu Parmenidova spjeva o »Kćerima Sunca«, ukoliko možemo, po sačuvanim fragmentima, predložiti zamisao cjeline. Na vrijednost pokušaja da Parmenidovoj filozofiji pristupimo sa strane njegova pjesničkog nastojanja upozorio je u novije vrijeme osobito H. Fränkel,²⁵ čije su studije o ranoj helenskoj filozofiji s našeg stanovišta vrijedne i po usporedbama s analognim razvojem indijske misli (iako se to ne odnosi na njegovu analizu Parmenidova eposa). Po Fränkelovu mišljenju u Parmenidovu se djelu, ne samo zbog fragmentarnosti, gubi mnogo »najbolje-

²³ Usp. op. cit., str. 239. i Santayaninu najzanimljiviju knjigu, *Scepticism and Animal Faith*, New York 1923.

²⁴ O indijskim analogijama i porijeklu Pyrrhonove filozofije usp. moj članak *Helenski i rimski izvori znanja o Indiji*, u časopisu *Živa antika*, g. XI/1, Skopje 1961., str. 78—80.

²⁵ *Parmenidesstudien*, u *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955, str. 157. i d.

ga, najsvojstvenijega i najvažnijega i u pogledu nauke tako dugo dok ne odlučimo da ga čitamo kao epski spjev vremena u kojem je nastao«, dok ne uvidimo da se ne radi tek o šablonskoj didaktičkoj formi *ad hoc*. Estetsku zamisao Parmenidova spjeva Fränkel uspoređuje s Pindarovom šestom olimpijskom pjesmom.

»Kćeri Sunca« napuštajući dom Noći usmjeruju svoja božanska kola u carstvo svjetlosti kuda odvođe pjesnika mimo ljudskih putova. »Putovi Dana i Noći« prolaze kroz »eterička vrata« gdje vlada Dike, božica Ispravnosti. Ona vlada svijetom gdje se »sve stvari nazivaju svjetlost i tama« (fragment 9) i drži ključeve čvrstih »okova bez početka i kraja« kojima je osigurana granica njena carstva (fr. 8).

Svim tim simbolima možemo naći suvisle analogije u rig-vedskim i avestičkim himnama. Karakteristično je također da pojedinosti analogija spomenutih na kraju, gdje se Parmenidova mitska vizija počinje konkretizirati u idejnoj simbolici, nalazimo izrazitije izražene u avestičkom pogledu na svijet nego u rig-vedskim vizijama istih tih »kćeri Sunca«.

U spomenutoj rig-vedskoj himni nalazimo i bitni redoslijed prizora, homologiju, a ne samo analogiju, s Parmenidovim polaznim motivom:

. Noć je ustupila mjesto Zori.
Zajednički je put obim sestrama i beskrajan.
Njim prolaze jedna za drugom po božanskom napatku (*ritam*)
i ne susreću se, ne zastaju, Noć i Rumen Dana,
ljepotice koje za istim teže, iako naizgled raznolike.

Zapažena je svijetla darovateljka svega što je izvrsno,
u svom je šarenilu otvorila vratnice . . .
Zora je probudila bića . . .

Budeći dolazi Zora s riđim konjima
u dobro zapregnutim kolima . . .
nepromjenjiva, besmrtna, slijedeći put ispravnosti (*ritam*).

U himni IV, 51, posvećenoj istim božanstvima Zore (Ušā), tri strofe od ukupno jedanaest ističu obilježja pojma *ritam*, uzdižući se postepeno do njegova sve obuhvatnijeg značenja:

Najprije (u 5. strofi) to je uredna »ispravna sprega« (*ṛta-yugam*) konja koji ih voze po čvrstoj kupoli nebeskog svoda:

S urednom konjskom spregom vi, božice,
obilazite svakodnevno svijetom
da probudite, o Zore, usnulog,
da pokrenete u život zajedno
dvonožna i četveronožna bića.

Dalje (u 7. strofi) *ritam* je rodni pojam istine, »istina koju rađa ispravnost« (*ṛta-dāta-satyam*):

Te Zore bjehu bodre i ranije;
sjajna su pomoć, rod istinskog reda
.

Konačno (u 8. strofi) himna slavi »buđenje tih božica na prijestolju ispravnosti« (*ṛtasya devīḥ sadaso budhāna*) ili iz žarišta poretka:

Ravnomjerno s istoka dohode,
s jednog se mjesta jednako šireći,
budeć se iz žarišta poretka,
ko stado krava kad se razilazi.

I sama božanstvenost Neba-i-Zemlje (*dyāvā-prthivī*) čiji se »ritmički« odnos očituje u rađanju Zorâ, obilježena je tim »održavanjem reda« (*ṛtā-varī*) u prvoj strofi himne posvećene tom dvojnomož božanstvu (R. v. I. 160).

Svetost svemirskog poretka izražena je u ritualnoj simbolici najprije u kultu Ognja (Agniḥ) u ličnosti svećenika. U himni Mitri i Váruni (R. v. VII, 61, 2) lik je takva »ispravnog mudraca« (*ṛtāvā vipro*) opjevan ovako:

Nek za vas, Mitra-Vâruna, pravi
mudrac, čuven na daleko, uputi
pobožne misli da ih odobrite
i ispunite mu jesen snagom uma.

Ispravnost odsijeva iz božanske svetosti vodâ (R. v. II, 35, 8) i drugih životnih snaga prirode. Ona je i svojstvo »ispravne spoznaje« (*ṛta-dñās*) preminulih predaka koji su slijedili put oslobođenja što ga je utro njihov vladar Yamah (Usp. R. v. X, 15, 1). — Na istu se tu ispravnost kune i kockar, u prije navedenoj pjesmi, kad želi da mu vjeruju da nije varalica.

Riječ *ritam* izvedena je iz korijena ṛ, čije je osnovno značenje »ići«, »uputiti«, »usmjeriti«. S. Radhakrishnan i S. N. Dasgupta interpretiraju izvorno značenje riječi kao »tok stvari«. Osnovno filozofijsko značenje termina jest »poredak«, s vrijednosnim naglaskom na *ispravnosti* i moralno-religijskoj snazi njegova univerzalnog važenja. Izraz »ispravnost« čini mi se da najbolje odgovara zajedničkom nazivniku toga osnovnog pojma u Vedi i u Avesti. Grčki izraz za moralnu vrlinu *ἀρετή* po-

tječe iz istog korijena, a također i latinska riječ *ritus*. Obuhvatni smisao svih tih značenja izražen je u jednoj izreci *Rig-vede*, I, 105:

I rijeke teku putem ispravnosti, i Sunce u istini sja,
a na nebu je nepovrediv put starih bogova.

(b) Arta (urtom)

Spomenuo sam analogiju s božicom Dike u helenskoj mitologiji i srodnost elemenata Parmenidove predodžbe svijeta kojim ona vlada s obilježjima bližim iranskoj nego indijskoj kozmologiji. Fränkel je u spomenutoj studiji o Parmenidu ocrtao lik Dike u vezi s predodžbama o Ananke i Moiri, snagama koje s njom drže »okove« svijeta, čiji se ključevi nazivaju izvršiteljima odmazde. Jaeger (u osvrtu na Solona) interpretira lik Dike kao personifikaciju »logike prirodne nužde«. Predodžbeni i pojmovni sklop helenske mitologije u kojemu se ističe lik Dike obradio je u novije vrijeme i E. Cassirer u studiji »Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie« (Göteborg 1941), gdje uspoređuje pojam Dike kod Heraklita (osobito fragment 94) s onim kod Parmenida: »Dike znači poredak pravde, ali za Heraklita znači također prirodni poredak. Jer i jedno i drugo, pravda i priroda, podložni su istom sveobuhvatnom pravilu« (str. 10).

Vidjet ćemo u poglavlju o Avesti kako se iranski mazdaistički dualizam u Zarathuštrinoj reformi svodi u biti na etičku interpretaciju kozmoloških predodžbi svjetlosti i tame. Prvu slikovitu predodžbu o analogiji u iranskom »kultu znanja« (*mazda-yasna*) s »okovima« i »granicama« carstva kojim vlada Dike u Parmenidovu opisu, čitalac može steći iz slijedećeg odsječka prvog poglavlja knjige o »stvaralačkom iskonu« (*Bundahišn*) mazdaističkih kanonskih tekstova:²⁶

Kad je skršeni zloduh Ahriman, pridižući se iz prvog poraza u sukobu s Mudrim Gospodom Ohrmazdom (Ahura Mazda), počeo stvarati svoj svijet »iz tamne tvari«, Mudri Gospod »od tvarnih počela stvorio prvo nebo, drugo vodu, treće zemlju, četvrto biljke, peto životinje, i šesto čovjeka.«

Najprije je stvorio nebo kao obranu... svijetlo i očevidno. Krajevi su mu vrlo razdaljeni, ima oblik jajeta, od svijetlog je metala, tvar mu

²⁶ Usp. za mazdaističke *pahlavī* tekstove R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi*. London, Allen and Unwin, 1956. Citati u nastavku obilježeni su sa Zaehner. V. str. 38. i 39.

je čelična, muškog je roda. Vrh mu seže do beskrajne svjetlosti, a sva su stvorenja stvorena unutar neba što sličí tvrđavi u kojoj su pohranjene sve vrste oružja potrebnog za borbu (protiv Zloduha). Nebeskom je svodu širina jednaka dužini, a dužina visini —

kao Parmenidovu $\pi\epsilon\sigma\eta\varsigma$

Arta (*aša* ili *urtom* u nekim transkripcijama, *artvahišt* u kasnijim kanonskim tekstovima na pahlaví jeziku) jest druga od šest »besmrtnih vrlina« (*amaša spanta*) koje s Ahura Mazdom (Mudrim Gospodom) sačinjavaju vrhovno sedmeročlano jedinstvo, s kojim ćemo se pobliže upoznati u prikazu Zarathuštrine reforme i kasnijeg razvoja mazdaizma. Odrediti adekvatno značenje izraza *arta* u raznim oblicima i odnosima prema ostalim normativnim pojmovima iste temeljne strukture, još je složeniji zadatak nego izljuštiti prvobitni smisao vedskog naziva *ritam*, čije je prošireno značenje kasnije obuhvaćeno terminom *dharmah*, o kojem će biti riječi u posebnim poglavljima. Prvobitnom značenju »ispravnost« (»pravo« ili »pravda« u prijevodima B. Geigera i Duchesne-Guillemina) pridolazi bitno obilježje pojma »istine«. Na tu smu bitnu vezu naišli i u vedskim tekstovima (*ṛta-dāta-satyam*). H. Lommel značenju »istina« daje prednost kao širem pojmu, pravdajući to karakterističnim proširenjem indijskog pojma *ritam* u *dharmah* u upanišadskim tekstovima na koje se poziva: »Ono što je ispravno, to je i istinito. Zato se kaže za nekoga tko govori istinu da govori ispravno (*dharmam*), a tko govori ispravno da govori istinu (*satyam*)« (*Bṛhad-āraṇyaka upaniṣad*, I, 4, 14). O. G. von Wesendonk nastoji što izrazitije povezati oba dijela tog značenja. R. C. Zaehner izraz *artvahišt* prevodi sa »the Best Righteousness or Truth«.²⁷

U zaključku ovog osvrta ograničit ću se na nekoliko karakterističnih odnosa avestičkog pojma *arta* prema ostalim vrlinama iste temeljne strukture.

U Rig-vedi su krava i njeno mlijeko u žrtvenom obredu simboli svjetlosti i čistoće u spoznajnom i moralnom pogledu. Socijalna je svrha Zarathuštrine reforme bila da nomadska plemena veže za sjedilački poljoprivredni i stočarski život. Njegova često puta očajnička borba da iranska plemena zaštiti od uništenja u bratoubilačkim ratovima (usporedi isti motiv u Mahā-bhārati!) naći će najbližu povijesnu usporedbu u istovrsnim motivima herojske borbe Muhameda opjevane u Kur'anu.

²⁷ Usp. Lommelov prijevod Yasna 43—46. i komentar u *Nachrichten v. d. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Bd. I, Nr. 3, 1934. i d. — O. G. v. Wesendonk, *Das Weltbild der Iranier*, München 1933. — R. C. Zaehner, op. cit., str. 32. — V. također moju *Filozofiju istočnih naroda*, knj. II, str. 24, bilj. 14.

Konkretna teškoća Zarathuštrine borbe za novo društveno uređenje, sumnja i očaj, koji se često snažno izražavaju u njegovim himnama i razgovorima s Mudrim Gospodom, možda su najpotpunije opisani u himni *Yasna* 29, gdje govedo simbolizira vapaj pjesnikove vlastite duše:

Duša vam se goveda tužila:

»Za koga ste me stvorili? Tko mi je odredio oblik?

Bijes, nasilje, okrutnost i samovolja me tlače.

Nemam drugog pastira osim vas. Pribavite mi dobre pašnjake!«

Tada tvorac goveda upita Ispravnost:

»Imaš li ti gospodara za govedo, gdje će uz pašu

imati i skrb za uzgoj stoke? Koga ste mu dodijelili za gospodara da rastjera bijes i zločince?

Sa stanovišta Ispravnosti odgovor je glasio:

»Za goveda nema druga bez mržnje. Ljudi ne mogu shvatiti kako treba da veliki postupaju s malima.

.

»Ispruženim rukama molimo Gospodina

nas dvoje, moja duša i duša majke krave,

na poticaj Mudrome da odredi neka pošten čovjek ne trpi štetu;

u prilog stočara okruženog zločincima.«

Tada progovori sâm Mudri Gospod, koji molitve shvaća u svom duhu:

»Nije se našao gospodar ni zaštitnik po Ispravnosti.

Tvorac ti je dao lik zbog stočara i pastira.

.

(Dobra Misao progovara:)

»Poznajem samo jednoga — Zarathuštru Spitamu, koji jedini sluša
naše pouke.

On će, Premudri, razglasiti naše namjere onima što Ispravnost slijede.
Njemu treba udijeliti blagost riječi.«

Tad uzdahnu duša goveda: »Ah, zar se moram zadovoljiti

zaštitom nemoćne riječi čovjeka u kome nema snage,

ja, koja težim za moćnim gospodarem!

Hoće li se ikad itko naći da mu pomogne svojim rukama?«

.

Gdje je Ispravnost, Dobra Misao i Carstvo, ti besmrtnici? —

U kozmogonijskim razmjerima, opisanim u himni *Yasna* 30:

U početku bijahu ta dva duha blizanca

koji se po vlastitoj izjavi nazivaju čistim i nečistim

u misli riječi i djelu

A čistome priđe Odanost, skupa s Vlašću, Dobra misao i Ispravnost.

U časovima sumnje i iskušenja Zarathuštra pita (*Yasna* 44):

Je li zbilja to što treba da naučavam?

Daje li Prilagodljivost Ispravnosti djelotvornu pomoć?

Jesi li Dobrom Mišlju zavještao nadmoć dobročinstva?

— Pokaži mi je, tu Ispravnost, jer nju sad zazivam. (*Yasna* 43)

Ako na kraju usporedimo helensku predodžbu o božici Dike, avestičku vrlinu *arta* i rig-vedski pojam *ritam*, vidimo da je božanstvo na koje se pozivaju Heraklit i Parmenid potpuno mitološka personifikacija svemirskog poretka, dok je *arta* uz ostale »besmrtne vrline« *namjerno* hipostaziran apstraktni pojam kojim Zarathuštra nastoji suzbiti grublje prethodne mitološke predodžbe, kako ćemo vidjeti u prikazu njegova učenja. Težnja za demitologizacijom očituje se ovdje i u vrlo izrazitoj monoteističkoj sklonosti kulta Mudrog Gospoda (Ahura Mazda), religije čiji je vrhovni princip mudrost. Za razliku od svega toga rig-vedski pojam *ritam* jest i ostaje potpuno apstraktan pojam, kojega se logički opseg proširuje i diferencira u kasnijem razvoju ka formaciji višeg rodnog pojma *dharmah*. O mitološkim hipostazama tih pojmova, ni prethodno ni naknadno, nema govora. Vidjet ćemo u slijedećem poglavlju kako vedski pjesnik-mudrac u okrilju svemirske zakonitosti nalazi sredstvo nadmoći čovjeka nad bogovima i kako se relativno kasno, iz posebnih socijalnih razloga, javljaju prve monoteističke pobude, neusporedivo manje izrazite nego u Avesti.

VEDE

1. PREGLED VEDSKE KNJIŽEVNOSTI

Prema indijskoj vjerskoj predaji, Vede su priznati za učenje drevnih mudraca, *riši* (*ṛṣih*), čija je mudrost plod duhovnog viđenja. Riječ *vedaḥ* (imenica *muškog* roda) izvedena je iz korijena *vid-*, koji je sačuvan i u našoj riječi »vidjeti«, a značenje je u sanskritu pretežno »znati« (bliže slovenskom »vedeti«), jer je spoznaja u smislu mudrosti za Indij-

ce prvobitno predmet uvida u bitak bića. U tom je smislu indijska mudrost još izvornije nego helenska ἀλήθεια, ili »razotkrivanje« metafizičkog bitka iza pojavnosti bića, kako ćemo sve to jasnije moći da pokažemo u toku slijedećih poglavlja o indijskoj filozofiji. U najistaknutijoj vedskoj himni filozofijskog sadržaja, navedenoj na početku ovog dijela, *Nā-sadīya-sūktam*, bilo je potrebno, već iz formalnih razloga filozofske terminologije, prve riječi *nāsad āsīn no sad* ... prevesti »ni nebitak (*na-asat*) ni bitak (*sat*)«, a ne »nebiće ni biće«, jer za ovaj posljednji pojam u sanskritu postoji poseban termin *sattvaḥ*, iako eksplicitno razlikovanje značenja tih dvaju termina u ovom prvom suočenju ne treba tražiti prema analogiji u suvremenoj evropskoj filozofiji nego u daljem razvojnem toku vedskog, a i vanvedskog indijskog mišljenja. Zato ćemo se na tu specifičnu razliku termina moći adekvatnije osvrnuti u poglavljima o upanišadima i o buddhističkoj filozofiji, gdje se taj problem počinje raspravljati s eksplicitnijih stanovišta. — Prvobitno »viđenje« istine (*satyam*, iz istog korijena »biti«, dakle prvenstveno »bivstvo«) prenosi se od učitelja *rišija* na učenika kao »čuvenje« (*śrutiḥ*).

Pod pojmom Veda podrazumijeva se književnost jednog neodređeno velikog povijesnog razdoblja, a na njegovo datiranje osvrnuli smo se u Uvodu.

Pojmovni kompleks vedske književnosti treba shvatiti u vezi sa značenjem i razvojem vjerskih žrtvenih obreda, od obreda prinošenja žrtvenog pića *sómaḥ*, pa do velikog obreda, žrtvovanja konja) *aśva-médhaḥ* povodom obreda krunidbe vladara. Vedska poezija i filozofija razvija se iz te žrtvene simbolike. Usporedo s tom simbolikom razvija se i brāhmanski kastinski sistem, a konačno i njegova opreka kao pokretna snaga cijele indijske povijesti od predbuddhističkih vremena pa do Mahatme Gandhija. U poglavlju o upanišadima razjasnit ćemo поближе tu vezu i preobrazbu mitološke u filozofsku interpretaciju.

Osnovna vedska književnost razvrstana je pod četiri naslova: *Rig-vedaḥ*, *Sāma-vedaḥ*, *Yajur-vedaḥ* i *Atharva-vedaḥ*. Organski dijelovi Veda, koji ujedno obilježavaju i povijesne razmake u razvoju ove književnosti, jesu: *saṁhitā*, *brāhmaṇam*, *āraṇyakaṁ* i *upaniṣad*.

Rig-veda saṁhitā (zbirka) sadržava 1017 himni (*sūktam* ili *mantraḥ*) sa više od 10.000 strofa, razvrstanih u deset ciklusa (*maṇḍalam*). Po ukupnom opsegu pjesme Rig-vede odgovaraju »sačuvanim Homerovim pjesmama« u cjelini.²⁸ Prvi i posljednji ciklus jesu djela mnogih autora iz raznih pjesničkih škola. Ciklusi I—VII djela su pojedinih pjesničkih obitelji (»loza« ili »ogranaka«, *śākhā*). U tim ciklusima prve su himne

²⁸ Usp. Macdonell, op. cit., str. XIII i d.

posvećene božanstvu Ognja (Agni), a zatim slijede himne Indri, pa ostalim božanstvima po hijerarhijskom redoslijedu. Preostali ciklusi sadržavaju djela raznih autora, a u IX knjizi himne su raznih autora jednom istom božanstvu, *Sómaḥ* (alkoholnom piću za žrtvene obrede). To je božanstvo i ritual po porijeklu zajednička indo-iranska baština. Prva i posljednja knjiga smatraju se redaktorskim dodacima pjesama preostalih iz zaokruženih »obiteljskih ciklusa« i naknadnim dodacima. Budući da su u X knjizi književno, a i filozofski najsavršenija djela, pretpostavlja se da je djelo zaključnog redaktorskog rada. Rig-vedaḥ sadržava isključivo stihove. Dvije trećine pjesama sastoje se od tipičnih strofa nazvanih *triṣṭubh* (4×11 slogova) *gāyatrī* (3×8 slogova) i *dagatī* (4×12 slogova). U njima prevladava jambski ritam. Vedski jezik stariji je i po gramatičkim oblicima bogatiji od kasnijega klasičnog sanskrita.

Sāma-veda saṁhitā također je u stihovima, opsegom za polovicu manji od Rig-vede, iz kojeg je preuzet znatan dio pjesama u ovu zbirku koja služi ritualnim potrebama, a pjesme su poredane prema redoslijedu žrtvenih obreda.

Yadur-vedaḥ pretežno je prozno djelo s prigodnim dodacima u stihovima, koji su redovito citati iz Rig-vede. Opsegom je za jednu trećinu manji od Rig-vede. I ova je zbirka sastavljena u obredne svrhe na nešto složeniji način od prethodne. Dok rig-vedske himne počinju molitvom bogovima, yađurvedske počinju proznim formulama kojima svećenik oslovljava predmete koji su mu potrebni za vršenje obreda, npr.: »O nožu, nemoj ga pozlijediti!« — »O kamenje, poslušaj!« — Ova je zbirka sačuvana u dvije recenzije, »Crni« i »Bijeli Yadur-vedaḥ«. Dok su u bijeloj recenziji samo obredne formule, »crna« dodaje i neka razjašnjenja uz te obrede.

Navedene tri zbirke sačinjavaju jednu cjelinu, koja se sadržajno osniva na Rig-vedi. Zato se i obilježavaju kao »tri vede«, dok se četvrta zbirka, *Atharva-vedaḥ*, potpuno različita sadržaja, smatra naknadnim dodatkom i po ortodoksnoj tradiciji. Još Buddho govori u istom smislu o »tri vede« (*te-viddā*), kritizira brāhmansko učenje u njima, a u raspravama s brāhmanima često nastoji te »stare bačve napuniti novim vinom«, i njihovu simboličkom izrazu dati radikalno izmijenjeno značenje, a obredni sadržaj, koji smatra smiješnim i opasnim praznovjerjem, zamijeniti isključivo moralnom interpretacijom tih praznih obrednih »čina«.²⁹

²⁹ Najpopularniji razgovor Buddhin s jednim brahmanskim svećenikom o ovoj temi jest *Kaśi-bhāradvāja-suttam* u pjesničkoj zbirci *Sutta-nipāto*, I, 4, 76–82. Najspecifičniji razgovor s brahmanima o »tri Vede« i njihovu učenju jest *Teviddā-suttam* u zbirci dugih govora, *Dīgha-nikāyo XIII*.

Atharva-veda dijeli se u 20 poglavlja. Jedino posljednji dio tih tekstova odnosi se na žrtvene obrede. Ostali, pretežni broj tekstova, koji su većim dijelom, ali ne isključivo, u stihovima, sadržava magijske formule i vradžbine protiv uroka i bolesti, kletve protiv neprijatelja, blagoslove za sreću vladara i obitelji, prilikom ženidbe, smrti i sl. Sve je to obuhvaćeno proširenim značenjem riječi *mantra*, naziva za pjesničke tvorvine kojima se pripisuje i neposredna magijska moć objektivnog dobrog ili zlog djelovanja vibracionom snagom zvukova koje pjesnikova vještina slaže u dijagrame stihova prema teoriji o akustičkom porijeklu svijeta i materije, s kojom ćemo se pobliže upoznati u slijedećim poglavljima. I u ovoj je zbirci petina rig-vedske građe, a opseg joj je upola manji od Rig-vede. U XV poglavlju hvalospjevi su vrhovnom, obuhvatnom biću, pa se zbog toga cijeni kao dio religijsko-filozofijskog sadržaja. — Evo nekoliko *mantrâ* tipičnih za magični karakter *Atharva-vede*:

Kao što duša nošena oduševljenjem leti brzo i daleko,
tako i ti, o Kašlju, odleti strelovitom brzinom duševne želje.
(VI,105,1)

Uzdigni se odavde, čovječe (na umoru), odbaci s nogu okove Smrti,
pa poleti, ali ne naniže. I ne odvajaj se od života na zemlji,
niti iz dogleda Ognja i svjetlosti Sunca!
(VIII, 1, 4)

A tad se uzdignu želja na početku — želja, to prvo sjeme i klica duha.
O Željo, božansko okrilje uzvišenih želja,
udijeli da poraste bogatstvo onome tko ti prinosi žrtvu!
(XIX, 52, 1)

To je duh vedskog pjesništva koji moderni indijski egzegeti često cijene upravo zbog toga što »u Vedama nema ni traga pesimizmu, ni u religiji ni u filozofiji... Govori se o ovom svijetu, o nebu i o još višim sferama. Ali rig-vedski pjesnici pitanje pakla zapravo i ne spominju«.³⁰ Pa ipak, i oni koji tu misao posebno ističu da bi raspršili avet zapadnih predrasuda, iz obuhvatnije perspektive »četiriju Veda« upozoravaju, upravo u analizi filozofskih stavova izraženih u *Atharva-vedi*, da je to tek jedan vid ovih raznorodnih i dalekosežnih razmišljanja i vrednovanja. Po mišljenju citiranog autora, upravo u tom pogledu »*Atharva-Veda*« unosi jednu novu notu. Tu nailazimo na obilježja žalosnije strane ljudskog života. Crna magija, nanošenje štete neprijateljima, i razni drugi vidovi, koje obično nazivamo primitivnijima, ističu se u *Atharva-vedi* na prvom mjestu. Postoje ozbiljni razlozi da se *Atharva-vedi* ospori mjesto među ostalim Vedama.«³¹ Isti je autor sklon da *Atharva vedu* shvati

³⁰ C. Kunhan Raja, *Vedic Culture*, u *The Cultural Heritage of India I.* str. 211.

³¹ Ibid., str. 209. i d.

kao obnovljeni i ojačani izraz predarijske kulture u Indiji. On se »usuđuje izraziti mišljenje da Atharva-vedaḥ predstavlja jedan tok indijske kulture, koji teče usporedo s drugim tokom koji slijede ostali Vede«. Po njegovu mišljenju, Atharva-vedaḥ je jedan rani stupanj razvojnog toka, koji će kasnije dovesti do obnove tih heterogenih tendencija u sredovjekovnom tantrizmu i monoteističkim sektama (*āgamā*). Pa ipak, ostala tri Vede »nisu tako usko vezani s problemima Apsoluta kao Atharva-vedaḥ«. Zato u opširnijoj analizi filozofskih stanovišta u vedskoj književnosti ne bi bilo opravdano izostaviti, a ni zapostaviti Atharva-vedu Rig-vedi. Ipak u ovom prikazu neće biti moguće dalje zalaziti u te razlike »dviju struja« na ovom ranom stupnju.

Za razdobljem *samhitā* slijedi razdoblje teološko-liturgičkih rasprava nazvanih *brāhmaṇam*. Ta djela, pretežno u prozi, služe prvobitno razjašnjenju žrtvenih obreda. Prema ortodoksnom brāhmanskom tumačenju,³² riječ *brāhmaṇam* obilježava tekst koji je izraz »neutralnog« ili bezličnog božanskog bića *brahma* (padežna osnova jest *brahman*) »u svetosti riječi, spoznaje i molitve« što se izražava posredstvom predstavnika svećeničke kaste (*brāhmaṇaḥ*). Kasnija personifikacija neutralnog *brahmana* jest Bog stvoritelj Brahmā. Ti su tekstovi skupine komentara i rasprava o temi prinošenja ritualnih žrtava, a ta je tema »žarište svih razjašnjenja i digresija u obliku kosmogonijskih mitosa, prastarih legendi i priča«. Tekstovi razvrstani u tri Vede sadržavaju obredne dijelove što ih vrše tri vrste svećenika. Zbog toga razne knjige *Brāhmaṇam* spadaju pod odgovarajuće zbirke Veda, a svaka se knjiga sadržajno dijeli u dvije skupine: *vidhiḥ*, pravila i upute za vršenje obreda, i *artha-vādaḥ*, razjašnjenje obrednih čina sa stanovišta povijesne (*itihāsaḥ*) ili legendarne (*purāṇam*) predaje.

U razdoblju *urāhmaṇa* počinje se razvijati spekulativno umovanje, ali kako ostaje tematski vezano za ritualistiku, iživljava se u fantastičnim razjašnjenjima vjerske simbolike i ostaje najčešće toliko zamršeno da je često potpuno nepristupačno. Postepeno raščišćavanje i oslobađanje filozofske misli iz ritualističke simbolike na ovom razmeđu počinje u slijedećem stadiju tekstova koji potpadaju pod *brāhmaṇe*, a nazivaju se *āranyakam*, tj. djela pustinjaka, koji su se povukli u šumu (*aranyam*), gdje više ne obavljaju svećane obrede, nego počinju razmišljati o značenju simbola izraženih u ritualističkoj poeziji. Posljednji stadij tog procesa razlučivanja nalazimo u *upanišadima*, koje su dijelovi *āranyaka*. S upanišadima počinje, iako još u nepovezanom i implicitnom

³² Usp. V. M. Apte, *Vedic Rituals*, u *The Cultural Heritage of India I.* (u nastavku C. H. I.), str. 240. i d.

obliku, razdoblje izrazite filozofske misli i strújâ čiji sve to eksplicitniji tok možemo pratiti dalje kroza stoljeća sve do danas.

Jedna od dvije najstarije i najopsežnije upanišadi, *Bṛihad-āraṇyaka-upaniṣad*, neposredno je uključena u *Šata-patha-brāhmaṇu* kao 17. poglavlje tog djela, koje je u cjelini, a već i po svojem naslovu »stotina putova« (*šata-pathā*), karakteristično za prijelazno razdoblje izdvajanja filozofske misli iz ritualističke mitološke simbolike. Zato ćemo se zaustaviti na tom primjernom *brāhmaṇaṃ* tekstu, koji se i u kasnijoj književnosti najčešće navodi kao mjerodavno razjašnjenje vedskog učenja.

2. VEDSKI PANTEIZAM

Naslov *Šata-patha-brāhmaṇaṃ*, ili učenje o »stotinu putova« koji vode istom cilju identifikacije sa sveobuhvatnim iskonom (*brahma*), tumači se, osobito u novijoj egzegetskoj književnosti, najprije pozivom na jednu od najslavnijih izreka cijeloga Rig-vede (I. 164. 46):

Bitak je jedan; mudraci ga nazivaju mnogim imenima,
(*Ekam sad, viprā bahudhā vadantī*)
Nazivaju ga Agniḥ Yamaḥ Mātariśvā (Oganj, Smrt, Vjetar)...

Među modernim indijskim pokretima za priznavanje jednakovrijednosti svih religija i snošljivosti među njihovim učenjima, pokretima koji su bili osobito snažni polovinom 19. stoljeća, posebno je misionarski pokret Bengalca Šri Rāmakrišne istakao podvučeni stih kao svoje vrhovno načelo.

U *Šata-patha-brāhmaṇi* potvrda te prvobitne panteističke ideje dobiva konačni klasični izraz osobito u riječima (X. 6. 3):

Doista, cijeli ovaj svijet je *brahma*.

U kozmogonijskom kontekstu isti se princip ističe primjerice u riječi na (X. 3. 5. 11):

Nema ništa starije ni svjetlije od *brahmana*.

Jednako je snažno istaknut i subjektivni oblik toga panteističkog doživljaja (X. 5. 2. 20):

Čovjek postaje ono u što se duhovno zadubi.

S. Radhakrishnan, koji se vrlo često poziva na taj izraz načela vedāntinskog idealizma, prevodi ovu izreku: »Čovjek postaje ono o čemu meditira« (*yathā upāsate*).

Shvatljivo je prema tome da već u Šata-patha brāhmaṇi nailazimo i na pojam apsolutne svijesti, *ātmā*, u panteističkoj identifikaciji sa sveobuhvatnim bitkom, *brahma* (XIV. 5. 5. 15).

Potrebno je odmah naglasiti da pod panteizmom u indijskoj filozofiji podrazumijevam upravo citirane stavove iz Rig-vede i iz Šata-patha brāhmaṇe (prvi navod). Dok mnogi moderni indijski interpretatori ovih i mnogih drugih istovrsnih stanovišta, koja nalazimo već u predupanišadskim izvorima vedskog pogleda na svijet, usvajaju obilježje »panteizam« u ovdje specificiranom smislu, s druge se strane uvijek ponovno javlja kritički (a još češće nekritički, tj. nekvalificiran) otpor protiv komparativno-filozofijske interpretacije vedāntinske filozofije u širem smislu i opsegu analognim evropskim kategorijama »panteizam«, »idealizam«, ili »idealistički panteizam«. Obrada šireg komparativističkog smisla ovih analogija i diferencijalna analiza njihovih elemenata ulazi u poglavlja o filozofiji upanišadi i kasnijeg vedāntinskog idealizma. Ni obilježja toga kasnijeg idealizma, a ni elementi istaknuti ovdje u vezi s ranim vedskim tekstovima nisu razrađeni ni isključivo ni jednoznačno u osnovnim tekstovima, jer su ti tekstovi, što stariji, sve to veći konglomerati raznorodnih shvaćanja o istim problemima. Ta se shvaćanja kristaliziraju kao opreke u beskrajnim »brāhmanskim« raspravama, čuvanim po sve istančanijoj logičkoj korektnosti (*tarkaḥ*) sve to jalovije višestruke semantičko-hermeneutskih značenja i meta-značenja riječi (*mīmāṃsā*). Tako je konačno sljedbenike te »slijepe vjere u riječi« obilježio Buddho pāli izrazom *takki-vīmaṃsī* (»logički analitičari«)³³.

Takav je razvoj u ranoj indijskoj filozofiji shvatljiv i iz povijesnih, okolnosti nerazmrsivog sraza protoindijskih i vedskih učenja, o kojem ćemo očevidnija svjedočanstva naći u ranim upanišadima. Zato nije teško navodima *prima facie* pobijati tezu (redovito umjetno konstruiranu u polemičke svrhe) da su sva vedska gledišta panteistička, ili još neopravdanije poopćenu tezu da je upanišadska ili vedāntinska filozofija uopće idealistička. Ipak je uz kritičku specifikaciju značenja vedskog panteizma, od kojeg smo pošli, potrebno već u ovom početnom sloju isključiti zbrku komparativno-filozofijskih kriterija koju izazivaju ograničenja raznorodnih aspekata (zapadnih i istočnih) kad implicitno i nekritički uzimaju *pars pro toto*. Zbog svega toga problem panteističkih obilježja rane indijske filozofije ne da više zaobići ni s indijske ni s ev-

³³ *Maḍḍhima-nikāyo*, govor 100. *Saṅgārava-sattam*.

ropske strane. Ovdje ću navesti samo nekoliko suvremenih indijskih autora čija mi se mišljenja čine karakteristična i mjerodavna.

U zborniku na koji se ovdje često pozivam, *The Cultural Heritage of India I*, Swami Ghanananda, predstavnik Ramakrišnina misionarskog reda (u čijim je izdanjima zbornik objavljen), smatra očevitom tvrdnju da je »panteizam rječito izražen« u himni Rig-vede I. 89. 10, gdje se opisuje majka prvih bogova, »Aditi (dosl. Neograničenost, Beskrajnost), koja se identificira sa svemirom i shvaća kao immanentni duh: 'Ona je nebo. Ona je podneblje. Ona je majka, ona je otac, sin, svi bogovi i čitav svijet. Ona je stvaranje i porod'«. Neposredno zatim isti autor interpretira kao »pjesnički izražen panteizam« i čuvenu kozmogonijsku himnu o Puruši, božanskom praliku Čovjeka, koju ću ovdje u nastavku navesti među argumentima protivnika panteističke interpretacije.

C. Kunhan Raja,³⁴ s jedne strane, upozorava u svojim analizama rig-vedskih himni na tekstove u kojima »vidimo ateizam i agnosticizam«, a s druge strane, na »idealistički panteizam u pjesmi o Čovjeku (Purušah)«. Uz to obrađuje i pjesme u kojima nalazi »teizam s panteističkim obilježjem«.

Filozofski dokumentiranu kritiku panteističke interpretacije nalazimo u istom zborniku gdje i gore spomenutu panteističku tezu, u članku najistaknutijeg suvremenog vedântinskog filozofa, prof. T. M. P. Mahadevana o »religijsko-filosofskoj kulturi Indije«.³⁵

U himni o Puruši, antropomorfiziranoj predodžbi sveobuhvatnog prabožanstva, taj se božanski pralik čovjeka samo »jednom četvrtinom« identificira s prostornim i vremenskim koordinatama svijeta, gdje je »Puruša sâm sve ovo što je bilo i što će biti, a tri mu četvrtine ostaju besmrtni u nebu«.

Ako panteizam treba shvatiti kao tezu o imanentnosti boga u svijetu, onda je navedena tvrdnja, koja se ponavlja i u drugim rig-vedskim himnama, izrazito transcendentalistička. Mahadevanova kritika panteističke interpretacije polazi od »razlikovanja dvaju tipova panteizma, jedan koji vjeruje da je sve bog, i drugi koji misli da je bog sve. Ako nam je ishodište 'sve' ili priroda, pa to smatramo apsolutom i nazivamo bogom, onda zastupamo pan-kozmizam«. U tom se slučaju riječ 'bog' upotrebljava »tek kao smokvin list koji treba da prikrije golotinju jednog tipa materijalizma« u tradicionalnoj evropskoj filozofiji. Primjedba se očito odnosi na Spinozin panteistički sistem, koji treba eliminirati kao neprimjenjiv na vedski pogled na svijet u cijelom toku njegova vedântinskog razvoja.

³⁴ *Poet-Philosophers of the Rgveda*, str. XXIII–XXIV.

³⁵ *The Religio-Philosophic Culture of India*, C. H. I., str. 169. i d.

I. P. Deussen, prvi moderni evropski historičar indijske filozofije, u svojoj *Filozofiji upanišadi*³⁶, formuliše panteističko stanovište u »pan-kozmističkom« smislu: »Termini bog i svemir postaju sinonimni, a ideja boga zadržava se jedino da se izbjegne prekid s tradicijom.« No, »iako je to točan opis panteizma, nijedna faza upanišadske misli nije panteistička u tom smislu. *Brahma* se ne izjednačuje sa svemirom...« — primjećuje Mahadevan. Transcendencija *brahmana*, kako je izražena u Rig-vedi, postavlja nas pred dalekosežniji problem apsoluta u indijskoj filozofiji sveobuhvatnosti. To je *problem kozmizma i akozmizma*.

»Ako je *brahma* jedina realnost, onda svijet mnogostrukosti ne može biti realan u krajnjem smislu. Pluralitet koji doživljavamo u iskustvu mora biti prividan. On je posljedica *māye* (iluzije) ili *avidye* (metafizičkog neznanja).«³⁷ Jasno je iz navedenog citata himne o Puruši da svijet pojavnosti na toj osnovi ne možemo proglasiti prividnim. Zabluda o kojoj je ovdje riječ jest empirijske, a ne metafizičke prirode. Stariji i osnovniji izraz *avidyā* (neznanje) adekvatnije izražava taj ontološki problem nego izraz *māyā* udomaćeniji u novijoj evropskoj filozofiji nego u indijskoj. Učenje o *māyi* razvijalo se u kasnijoj vedāntinskoj filozofiji, ali je svoj idealistički ekstrem doseglo tek u buddhističkoj ontologiji ništavila, koja je, kako ćemo vidjeti u kasnijim poglavljima, izazvala konačni potpuni slom s vedāntinskom oprekom monističkog učenja o obuhvatnosti apsolutnog bitka, kojemu biće nije adekvatan izraz. Neznanje je oskudnost *aletheie* — nesagledivosti bitka. Ni krajnji vedāntinski idealizam kasnijih vremena »ne smatra da je *brahma* ništa, a niti da je nepoznat«. Apsolut *brahmana* je nesaglediv, »jer je to gledalac, ili bolje rečeno pogled... No *brahma* ili Sebe, koje je po prirodi čista svijest, ne može iščeznuti. Ne postoji ništa što *brahma* može vidjeti, jer ne postoji ništa osim njega« (id.).

U kasnijem razvoju vedāntinske filozofije sve se jasnije diferencira spoznajnoteorijska teza da svijet pojavnosti (koji cjelokupna indijska filozofija identificira sa svijetom praktične djelatnosti) nije iluzoran egzistencijalno, u svojoj neposrednoj datosti, nego to postaje tek za onoga tko pojavnoj prirodi pripisuje apsolutnu realnost i time počinja pogrešku transcendentalne iluzije. Zato i u slučaju onoga koji postigne duhovno probuđenje i oslobođenje od zablude i patnje neposredna spoznaja pojavnog svijeta postoji i dalje. Svijet ni tada ne iščezava kao san kad se probudimo, nego »kao predodžba traje i dalje za oslobođenu svi-

³⁶ *The Philosophy of the Upanishads* (engl. prijevod), Edinburgh 1906, str. 160. Usp. C. H. I., str. 172.

³⁷ Mahadevan, op. cit., str. 174.

jest, ali u obliku koji ne implicira patnju kojoj je podložen onaj tko se nije oslobodio« transcendentalne iluzije.³⁸

»Iako učenje o *māyī* ne nalazimo u upanišadima u razrađenom obliku kao u kasnijem vedānti, korijeni tog učenja mogu se jasno uočiti« već u vedskim počecima.³⁹ U Rig-vedi (VI. 47. 18) izraz *māyā* obilježava magičnu moć bogova kojom vladaju svijetom. U ranim upanišadima ta se božanska moć identificira s (materijalnom) prirodom (*prakritih*) svijeta.

Bez obzira na te i takve razvojne tendencije, klice kojih nalazimo u ranoj vedskoj književnosti, za Mahadevana je osnovno pitanje, kad se govori o »idealističkom panteizmu« na ovom području, da li će »primjena termina 'panteizam' na gledište koje tvrdi da je svemir u osnovi i u potpunosti nerealan, i da nema opstanka izvan *brahmana*« izazvati nepotrebnu zbrku u daljnjoj interpretaciji ove slike svijeta? S idealističkim panteizmom trebalo bi, dakle, usvojiti akozmičku interpretaciju svijeta. Mahadevan, konačno, ne osporava postojanje osnova u ranim vedskim razdobljima (težište je njegove argumentacije na starijim upanišadima) za akozmističku tezu. Njegova koncepcija teži jedino za obuhvatnijom »harmonizacijom kozmizma i akozmizma« u pogledu na svijet koji svoje ishodište nalazi u Vedama. Doista, potpuni akozmizam u indijskoj filozofiji nalazimo jedino u buddhističkom nihilizmu. To je značajnije, s toga posljednjeg stanovišta, priznanje da i na suprotnoj, vedāntinskoj strani postoje akozmističke tendencije već u prvim izvorima.

3. ANTROPOMORFIZACIJA BRAHMANA

U *Sata-patha-brāhmaṇi* nailazimo i na trag legende o potopu iz mezopotamskih izvora. Neki su autori skloni astronomske, a i neke druge matematske podatke (na primjer, o mjerama) pripisati istom porijeklu.⁴⁰ Astronomski podaci o kalendaru toga vremena upućuju vlastitom

³⁸ Usp. Klaus Cammann, *Reflections on the Validity of Knowledge in the Vivaṛana*, u *The Journal of Oriental Research, Madras* (JOR XXXIV—V), 1973, str. 59 i d. i djelo istog autora, *Das System des Advaita nach der Lehre Prakāśātman*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1965. — Radhakrishnan u interpretaciji *Bṛhad-āraṇyaka upaniṣadi* (II. 1. 20. *The Principal Upaniṣads*, str. 190) kaže u istom smislu: »Svijet ne treba odbaciti kao lažan. On je istinit, ali je istinit samo derivativno; podržava ga krajnja istina.«

³⁹ Mahadevan, op. cit., str. 174.

⁴⁰ Usp. C. H. I. str. 150.

unutarnjom evidencijom na pretpostavku da je temeljni tekst Šata-patha-brāhmane nastao oko godine 2500. pr. n. e.

Pridavanje introvertnog smisla ritualnoj i mitološkoj simbolici, koje je zajedničko jednom približno istovremenom razdoblju indo-iranske aksijalne kulture nakon razdvajanja vedskog i avestičkog ogranka, postaje vrlo izrazito u nekim dijelovima Šata-patha-brāhmane, na stupnjevima ispred i pored središnjih metafizičkih tema spomenutih u prethodnom poglavlju. Tragove etičkog dualizma, koji je prevladao na iranскоj strani u Zarathuštrinoj reformi nalazimo u Šata-patha-brāhmani II. 2. 2. 8—20, gdje se kaže da su bogovi i demoni djeca istog praoca (*praḍā-patiḥ*), da ni jedni ni drugi nisu obdareni dubljom duhovnom mudrošću i da ostaju podložni vlasti svemirskog zakona mijene i smrtnosti bića. Razlika u spoznajnom razvoju počinje činom potpaljivanja ognja za žrtvu. Démoni su taj obred obavili u spoljašnosti, dok su bogovi žrtveni oganj zapalili u nutrini samih sebe (*ātmā*). Time su postali besmrtni i nepobjedivi, i sposobni da svladaju demonske dušmane. Razvoj te borbe do pobjede, koja je još u budućnosti, opisan je u mazdaističkim tekstovima.

I arhajski kriticizam u pogledu prirode i moći bogova dolazi do izražaja na više mjesta. Prema Atharva-vedi (IV. 14. 3) svemir se sastoji od tri sloja, zemlje, podneblja i neba. No iznad ta tri svijeta nalazi se područje akozmičke svjetlosti, *svar*. Iz svoje je kozmološke strukture jasna i prije spomenuta rig-vedska strofa o tri četvrtine Čovjekova iskona (Puruša) koje se »izdižu iznad zemlje«. U Šata-patha-brāhmani (I. 2. 1. 12) nailazimo i na izrazitu sumnju u tu sferu akozmičke ili vankozmičke »slobode duha«.

Jedna od najkarakterističnijih tendencija u tekstovima Šata-patha-brāhmane jest antropomorfiziranje neutralnog iskonskog *brahmana* u personalno stvaralačko božanstvo. Nosilac bitnih ličnih obilježja nije neposredno bog Brahmā u najširem smislu, nego oličenja iskonskih snaga rađanja (*praḍā-patiḥ*) i sveopće djelatnosti (*viśva-karma*). Ta se dva božanstva identificiraju na nekoliko mjesta (VIII. 2. 1. 10; VIII. 2. 3. 13). Uz to nailazimo i na tvrdnju: »Zaista je u početku ovaj svijet bio *brahma*. Iz njega potekoše bogovi« (XI. 2. 3. 1.) Na drugom mjestu porijeklo se svijeta izvodi iz predodžbe da je zemlja majka, a nebo otac svih bića (XIII. 2. 9. 7.)

Iz svega bi ovoga trebalo da bude jasno da je interpretacija spomenutih atributa i predodžbi biblijskim izrazom »stvaranje« (pogotovu stvaranje »ni iz čega«) neadekvatna i neprimjenjiva u indijskom predodžbenom svijetu. Na tu je kulturno-historijsku specifičnost azijske (indijske i kineske) misli uporno upozoravao već Schopenhauer. Pojam

organske sveobuhvatnosti *brahmana*, shvaćen u specifičnom panteističkom smislu, potječe iz osnovnog značenja glagolskog korijena *brh-*, »bujati«. Drugi glagolski korijen kojim se razjašnjava razvoj svjetskog zbivanja jest *sṛd-*, »potjecati«, u smislu emanacije. U razradi dijalektike nebitka i bitka, kako smo vidjeli, mitologizira se predodžba još-ne-bitka u simbol »zlatne klice« (*hiranya-garbhaḥ*, R.-v. X. 121). U helenskoj filozofiji najbliži analogon općeindijskoj teoriji emanacije, razrađenoj osobito u sistemu *sāṃkhyaṃ*, nalazimo u Plotinovoj filozofiji.⁴¹

No težište filozofskih spekulacija u *Śata-patha-brāhmaṇi* nije na tim i takvim preobražajima kozmogonijskih predodžbi. Znatno je snažnije istaknuta pri svemu tome etička polarizacija u antiritualističkoj tendenciji koja stvara dijalektičku napetost u razvoju religijskih ideja u ovom prijelaznom stadiju. Vidjeli smo kako je rig-vedska religija težila isključivo za dugim životom (avestički *duryo-žiti*) na zemlji i njegovim nastavkom u nebu. U *brāhmaṇama* se onima koji izvrše određene obrede obećava nagrada zajedništva u biću i ravnopravne združenosti s bogovima (*Śata-p.*, II. 6. 4. 8). Prinoseći žrtve bogovima svećenik im postavlja uvjet: »Nagradi ti mene, pa ću i ja nagraditi tebe!« — usluga za uslugu (*id.* II. 5. 3. 19). Jer, »zaista, postoje dvije vrste bogova: Sami bogovi su nesumnjivo bogovi, ali i svećenici, koji su izučili nauku Veda i poučavaju je, također su bogovi« (*id.* II. 2. 2. 6; II. 4. 3. 1). Božanski se ugled istom logikom proširuje i na kralja da bi mu se učvrstila vlast: »Kralj je vidljivo oličenje božanskog praroditelja Praḍapatiya. Zato se njemu jednome treba da pokoravaju mnogi«, (*id.* V. 1. 5. 14).

S obuhvatnijeg filozofskog stanovišta ista se shvaćanja argumentiraju ovako: »Oni su spoznajom dosegli tamo kamo ih je vodila želja, a ne prinošenjem žrtava ni neznačajkim (asketskim) naporima... Taj svijet pripada samo znalcima« (*id.* X. 5. 4. 16). Zato »žrtvenu vatru treba da potpalimo sami u sebi. Njen plamen treba hraniti istinitim izjavama, jer je laž gasi.«⁴²

U slijedećem poglavlju vidjet ćemo kako se pod pritiskom potreba društvene reforme preobražavala religija Magijaca u Iranu. Ovaj ćemo dio zaključiti himnom o deifikaciji čovjekova lika, *Puruše*, iz Rig-vede. Važnost tog teksta, po antitetičkom odnosu prema nizu raznorodnih, kozmički orijentiranih spekulacija u istoj knjizi, izaziva, kako smo vidjeli, još i danas sporove među interpretatorima koji tragaju za jedin

⁴¹ V. moj rad *Indian Analogies in the Philosophy of Plotinus*, u *Indian Philosophical Annual*, Vol. IV, 1968.

⁴² Radhakrishnanova parafraza prema *Śata-patha-brāhmaṇam* X. 4. 2. 31. i XIII. 1. 3. 22. V. *The Principal Upaniṣads*, str. 675.

stvenim izvorom vedskog pogleda na svijet. Da takva jedinstvenost nije mogla biti svojstvena ljudskom duhu kulturnohistorijskog razdoblja milenijâ u koje tražimo jasniji uvid, bit će izrazitije dokumentirano u poglavlju o slijedećem razdoblju istog razvojnog toka u upanišadima.

Č o v j e k (*Ṛg-vedaḥ*, X. 90. *Puruṣa-sūktaṁ*)

Tisuću glava ima Čovjek, tisuću očiju, tisuću nogu.
Zemlju je potpuno obuhvatio
i još se deset prsti izdigao nad njom.

Čovjek je sam sve ovo, što bješe i što će biti,
i gospodar besmrtnosti:
onog što hraneći se uvijek dalje raste.

Takva mu je veličina, i još je moćniji Čovjek.
Četvrtina njega su sva bića,
a tri četvrtine besmrtne u nebu.

Tri se četvrtine ūzdiže Čovjek, a jedna se ovdje ponovno rodi.
Tako kroči na sve strane
ka svemu što nastaje od hrane i bez hrane.

Iz njega se rađa obilje, a iz obilja Čovjek.
Čim se rodi, on presegne iza, a i ispred zemlje.

Kad bogovi prinesoše Čovjeka za žrtveni dar,
proljeće postade maslo, ljeto gorivo, a jesen blagodat.

Na pokošenoj travi ovlažiše žrtvu,
prvobitno rođenog Čovjeka.
To bješe žrtva bogova, svetaca i mudraca.

Od te su potpuno žrtvovane žrtve obrali svježe maslo,
a on se preobrazi u životinje
što žive u zraku, u šumi i u selu.

Iz te se potpuno žrtvovane žrtve
rodiše himne i pjesme,
rodi se sklad i izraz obrednih izreka Vede.⁴³

Iz nje se rodiše konji, životinje sa dva niza zuba
Iz nje se rodiše krave, koze i ovce.

⁴³ Himne (*ṛcāḥ*), pjesme (*sāmāni*) i obredne izreke (*yađus*) izražajni su oblici triju Veda. »Ovo je prvi (implicitni) navod triju Veda«, napominje Macdonell, op. cit., str. 200.

A kad su ga sasjekli, na koliko je dijelova razglobljen?
Što bje od njegovih usta, od ruku, bokova, nogu?

Iz usta mu nastaje brāhman, iz ruku ratnik,
a iz bokova bogataš. Radnik se rodi iz nogu.⁴⁴

Mjesec je rođen iz duha, a Sunce iz očnog vida,
iz usta bog Neba, Oganj,⁴⁵ iz daha se rodi Vjetar.

Iz pupka nastaje podneblje, iz glave se rasprostrije nebo,
iz stopala zemlja, iz ruku strane svijeta.
Svjetove su tako proizveli.

Omeđiše ga sa sedam strana. Potpališe triput sedam vatri.
Bogovi prinoseći žrtvu sputaše Čovjeka kao životinju.

Žrtvom su bogovi žrtvovali žrtvi.
Takvi su im bili prvi propisi.
Te su se snage priklonile nebu,
kud i prvobitni sveti bogovi.

AVESTA I RAZVOJ MAZDA-YASNE (KULTA MUDROSTI)

Ne znam zašto učenjaci s užasom odbijaju da predstave Zoroastra kao filozofa, ili barem kao ličnost koja ima nešto zajedničko s filozofijom. Pa ipak, ako postoji ijedna religija koja je apstraktna i filozofijska, onda je to njegova. Zašto da to ne priznamo? Možda zbog velike starosti? Sve je starije nego što zamišljamo, a to pogotovu vrijedi za filozofiju.

S. Pétrement

⁴⁴ Ova je mitološka genealogija četiriju kasta: svećeničke (*brāhmaṇaḥ*), vojničke (*kṣatriyaḥ*, ovdje pod starijim imenom »vladarske« kaste, *rāḍanyaḥ*), građanske (*vaiśyaḥ*) ili trgovačke, i radničke (*śūdraḥ*).

⁴⁵ Indraḥ i Agniḥ.

Ovo »prenošenje akcenta« od bogova na zakone predstavlja jedan oblik zoroastrovske »reform«... Zarathuštra odbacuje sve bogove osim jednoga, ali nadoknadu ostavlja da i dalje postoje svi »pojmovi« koji su uz njih bili vezani. Zaobilaženje tih pojmova ili apstrakcijâ ne dolazi u obzir...

*J. Duchesne-Guillemin*⁴⁶

1. POVIJESNI PREGLED

U 9. st. pr. n. e. javljaju se Medijci na granicama Asiraca i Kaldejaca. U 7. st. pr. n. e. razvijaju moćno feudalno carstvo, pošto su uspjeli da unište okolne države. Perzijci su došli u Iran kao vazalno pleme Medijaca, a svoju su vlast učvrstili najprije na jugozapadu Irana. Godine 538. propada Babilon, a Kir osniva Perzijsko carstvo. Kir je osnivač ahemenidske dinastije, a naziva se i Kambis, što znači knez Kambođe. Njegov sin Darije ratuje protiv Helena. U njegovo carstvo ulazi i dolina rijeke Inda. U pohodu na Heldu, 480. pr. n. e., bori se u perzijskoj vojsci znatan dio indijskih četa. Ahemenidsko je carstvo oborio Aleksandar Veliki godine 331. pr. n. e. Helenistička kultura, koja se nakon toga razvija, pretežno je proizvod sinteze helenskih i perzijskih tekovina, a njen se utjecaj osjeća duboko u Aziji. Helensku je vladavinu u Perzijskom carstvu oborila invazija Parta, iraniziranog skitskog plemena, polovicom 3. st. pr. n. e. Od tada do 3. st. n. e. vlada dinastija Arsakida, a zatim dinastija Sasanida do polovice 7. st. Ta je posljednja dinastija osobito važna za kulturnopovijesnu stabilizaciju, te za sređivanje i kanonizaciju Aveste, osnovnog dijela Zarathuštrina učenja i mazdaističke religije uopće. Sasanidska država održala se do najezde Arapa, koji su je oborili godine 652. Islam je postao osnovom kulture svjetskog značaja tek pošto je osvojio Iran i Siriju i došao u doticaj s baštinom antičkih tradicija tih zemalja. Vladavina dinastije Abasida, od 8. do 13. st., bila je važna za idejnu preobrazbu Irana.

Iranski udio u razvoju svjetske kulture, osobito od helenističkih vremena dalje, nije se uvijek očitovao u specifičnim vanjskim pojava-

⁴⁶ S. Pétrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, Presses universitaires, 1947.

J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, Paris, Maisonneuve, 1948.

ma, pa je zato ostao slabije zamijećen. Ali kad zagledamo malo ispod površine velikih zbivanja, s kojima je povijest Irana neposredno vezana, nije teško uvidjeti, da je ovdje posrijedi kultura koje je utjecaj bio univerzalniji nego npr. utjecaj izrazitije indijske kulture u Starom vijeku. U vršenju svoje povijesne uloge Iran je znao da uvijek ponovno nađe težište sam u sebi, pa toj svojoj vrlini zahvaljuje činjenicu da je nadživio Babilon i Asiriju, Rim i Bizant i arapsku najezdu. Takvo je kulturno samoodržanje pretpostavljalo znatnu mjeru originalne stvaralačke moći u svim razdobljima.

Riječ *avesta* znači »tekst« (kao i riječ *pāli*, kojom se naziva indijsko prākritsko narječje na kojem su sačuvani najstariji buddhistički tekstovi). Do kodifikacije avestičke književnosti došlo je kasno, ne u izvornom obliku, nego u prijevodu na kasniji pahlavī jezik. U to su doba osnovni tekstovi bili nerazumljivi bez komentara — *zand*. Odatle je nastao francuski naziv »Zend-Avesta«, koji se udomaćio u Evropi u doba prosvjetiteljstva kad su se osobito Montesquieu i Voltaire počeli zanimati za perzijsku mudrost zbog istaknutog položaja koji u njoj ima učenje o pravu i državi, a i zbog apstraktnog shvaćanja osnovnih religijskih pojmova u izvornoj Zarathuštrinoj nauci. U tom smislu govori o Zend-Avesti i Kant. Potkraj 18. stoljeća pošao je Francuz Anquetil-Duperron u istočne zemlje da traži zoroastrovske svete knjige. Nadao se da će ih naći u Indiji gdje do danas živi brojna zoroastavska vjerska zajednica, Parsi, koja je tamo izbjegla pred islamskom najezdom. U Indiji je Anquetil-Duperron našao i perzijski prijevod indijskih upanišadi, koji su polovinom 17. vijeka za kraljevića Dārā Šukoha, sina moghulskog vladara Indije Šāh Ġahāna, preveli indijski panditi na njegovu dvoru. I to je djelo Anquetil-Duperron preveo na latinski. Schopenhauer je ovaj prvi evropski prijevod, s kojim se upoznao u mladosti, do potkraj života smatrao boljim i autentičnijim od ostalih prijevoda evropskih indologa koji su se pojavili sredinom 19. st. Iako jezično i terminološki teško pristupačan, taj prvi prijevod, a osobito njegov izvor, zaslužuje priznanje. Anquetil-Duperronov prijevod Aveste bio je znatno manje uspješan. Prvi pouzdan i upotrebljiv prijevod dao je u tridesetim godinama 19. st. jedan od francuskih osnivača komparativne filološke metode i dobar poznavalac sanskrita, E. Burnouf.

Preživjeli tekstovi Aveste, kanonizirani na pahlavī jeziku, dijele se na tri skupine koje ujedno obilježavaju tri razdoblja. Prva sadržava *gāthā*, stihove ili himne, analogne vedskim. Općenito se smatra opravdanim pripisivanje njihova autorstva Zarathuštri. Druga se skupina naziva *Yašt*, ili žrtvene himne raznim bogovima. Iz perspektive razdoblja

kad su ovi tekstovi kodificirani za ritualne potrebe, Yašt se smatra u odnosu prema *gāthāma* proizvodom dekadencije i obnove »politeizma koji je vrlo sličan politeizmu velikog ciklusa himni ranih Indo-Arijaca, *Rig-vedi*, — politeizmu protiv kojega se pobunio Zarathuštra. I u Yaštu i u *Rig-vedi* nalazimo mnoštvo bogova i polubogova, od kojih mnogi imaju ista imena... Ti su se bogovi i polubogovi ponovno uzdigli u kultu poslije Zarathuštrine reforme. Oni su u Yaštu vrlo izrazito 'uzvišeni bogovi'... a ne ono što su postali u kasnijoj zoroastrovskoj ortodoksiji i što odgovara našem nazivu 'anđeli'.«⁴⁷ Treća skupina tekstova naziva se *Vidēvdāt* (*Vendidad*), »propisi protiv zlih duhova«. To je ritualistički spis koji se osniva na shemi Zarathuštrina etičkog dualizma.

»Najvažniji zoroastrovski filozofski tekstovi, koji su preživjeli«,⁴⁸ a nalazimo ih sačuvane među kanonskim djelima teološkog, mitološkog i egzegetskog sadržaja, kodificiranim, iako ne više lako i potpuno razumljivim, nego zavisnim od komentarske književnosti, u 9. stoljeću, jesu: *Dāmdāt Nask*, *Bundahišn* i *Dēnkart*. Pitanje datuma nastanka pojedinih dijelova tih tekstova, otvoreno je danas i u jezičnom i u sadržajnom pogledu, pa ćemo se na stručne procjene njihova porijekla moći osvrnuti tek prigodno u ovom pregledu, gdje se pojavi problem njihova utjecaja na razvoj kultura okolnih zemalja.

2. ZARATHUŠTRINA NAUKA

Kao što je Kung Fu-ce u Evropi populariziran pod iskrivljenim imenom kojim su ga nazvali jezuiti, Konfucije, tako se i Zarathuštra do danas i u stručnoj književnosti često naziva grčkim imenom Zoroaster. Njegovo je izvorno ime popularizirao tek Nietzsche kad je svoje najpoznatije djelo nazvao po tom mudracu, s razloga koji po Nietzscheovoj vlastitoj izjavi (u *Ecce Homo*, kako sam napomenuo u Uvodu) nisu ni slučajni ni beznačajni za razumijevanje antičkih utjecaja na razvoj njegove misli, iako su ostali implicitni i previđeni. Spomenuo sam da Zarathuštra svoje učenje, sačuvano u *gāthāma* Aveste, naziva »kult mudrosti«, *mazda-yasna*. Razvoj te nauke, o kojemu svjedoče djela spomenuta u prethodnom poglavlju, a i kasnija u religiji njegovih sljedbenika sve do danas, naziva se moderniziranim imenom mazdaizam. Osobito kod neoplatonovaca, gdje se Zarathuštrino učenje identificira sa

⁴⁷ R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi*, str. 12.

⁴⁸ Id., str. 52.

znatno širom i bitno različitom naukom Magijaca, ili »magijom«, nailazimo na tumačenje imena Zoroaster kao Astrothites ili obožavalac zvijezda, ime koje bolje obilježava kaldejsku magiju nego iranski mazdaizam.

Već Aristotel spominje Zarathuštru kao mudraca iz legendarnih vremena. Prema kasnijim helenističkim podacima Zarathuštra je živio 258 godina »prije Aleksandra«, ili točnije prije smrti Darija III (330. g. pr. n. e.), dakle oko 588. pr. n. e. Prema iranskoj tradiciji, Zarathuštra je predočio za svoju nauku kralja Vištāspu kad mu je bilo 42 godine. Na osnovi toga čini se vjerojatniji datum Zarathuštrina rođenja godina 630. pr. n. e. Vištāspa je vladao u Iranu prije ahemenidske dinastije, s kojom počinje pouzdana kronologija, tako da je spomenuti datum najniži koji se može pretpostaviti. Novija arheološka evidencija upućuje na to da je taj datum prenizak. Jedan spomenik asirskog kralja Sargona iz 8. st. pr. n. e. potvrđuje rasprostranjenost kulta Ahura Mazde u to doba. Najraniji datum Zarathuštrina života prema nekim novijim hipotezama seže do 12. st. pr. n. e. U vezi s ranijim nastojanjima što nižeg datiranja predevropskih kultura primjećuje u ovom slučaju J. Duchesne-Guillemin:⁴⁹

Izvjesno je da je Zarathuštra propovijedao daleko od svake veze sa Zapadnim Iranom i znatno prije dolaska Ahemenida na vlast. Darije je u najboljem slučaju mogao upoznati ublaženi i iskrivljeni odraz njegova učenja.

Usprkos toj drevnosti, sačuvani podaci o Zarathuštri takvi su da dovoljno jasno obilježavaju identitet realne ličnosti i karaktera. Zarathuštra potječe iz roda Spitama (»Bijelci«). U *gāthāma* je opisano i vjenčanje njegove kćeri Paručiste, a spominju se i druge obiteljske veze. Zarathuštra nije bio tip mističara i čudotvorca, nego čovjek prvenstveno moralne usmjerenosti, upornog i odlučnog karaktera. Iz njegovih se riječi često osjeća osobno ogorčenje obnovitelja prema duhovnim i svjetovnim vlastodržcima s kojima je dolazio u sukob. Pri tome treba da Zarathuštru zamišljamo kao svećenika jedne zajednice ili plemena koje se bori »protiv političkog i vjerskog zatiranja od strane drugog, susjednog plemena. To drugo pleme obožava Mithru krvavim kultom, ritualnim ubojstvom bika itd. Zarathuštra se bori protiv te religije, protiv Yame i njegovih mitosa... ne zato da bi na njihovo mjesto uzdigao nešto drugo, novo, nego zato da održi nezavisnost svoga vlastitog plemena.«⁵⁰

⁴⁹ Op. cit., str. 133

⁵⁰ Id. 138.

Dok smo, s jedne strane, već upozorili na historijsku polarizaciju odnosa prema bogovima istog porijekla u vedskom i avestičkom panteonu, koja iz ovdje pomenutih okolnosti postaje konkretnije vidljiva, s druge strane, ovdje postaje snažnije izražena u svom realističkom, društveno-političkom vidu zajednička potka obaju pogleda na svijet — općevažeca zakonitost istine i pravde:⁵¹

Povezati zajedničkim zakonom tok svijeta i ljudski postupak, zar to nije nevjerojatno postignuće? — Doista, ni Zarathuštra neće izmisliti ništa veće od toga.

Kao prvi izraziti individualni mislilac na koga nailazimo u ovom arhajskom razdoblju indoevropskih kultura, Zarathuštra iz ovog načela nadosobnosti zakona razvija dosljedan ali i racionalno nezavisan pogled na svijet, koji teži za apstraktnošću i prethodi jednom novom razdoblju kozmoloških teorija.

Buddhina indiferentnost prema svijetu bogova i kozmičkom iskonu predstavlja kasniji stupanj u razvoju kritičke misli nego Zarathuštrin napor potiskivanja istih arijskih božanstava u pozadinu. Iskonskim naporom, o kojemu svjedoče *gāthe*, on izljuštuje ideju mudrosti (*mazda*) tako da briše crtu po crtu individualnosti i antropomorfizma s lika bogova. Na kraju nosilac te ideje ostaje još uvijek bezlični i bezimeni »Gospodin«, s kojim Zarathuštra vodi razgovore u predzoru filozofske sumnje. Jedino je taj pralik božanske moći mogao inspirirati i Muhamedove žučljive napadače na proturječni moral biblijske antropomorfizacije Jehove, nasuprot kojemu se lik Allaha u Kur'anu izdiže kao natkozmička svjetlost uma koji ostaje racionalno dosljedan u slobodi svojih postupaka, kako ćemo vidjeti u posebnom poglavlju o toj temi.

Zadubljujući se u Zarathuštrine razgovore s »Mudrim Gospodinom«, osjećamo nešto kao kritičko bljedilo u igri ovih arhajskih predodžbi. Zarathuštra ne govori o »vječnosti«, nego o »dugom životu« (*duryo žiti*); ne govori o »beskonačnosti«, nego o »prvome« (*purvyom*) i »posljednjem« času svijetom uvjetovanog opstanka. Izvan tog početka i kraja, postojanje i nepostojanje označava se kao »ni umiranje, ni življenje« (*Yašt* 19. 11), rekao bih u suštinski istom smislu u kojem Budho govori o »neumiranju« (a ne o »besmrtnosti«) kao posljedicu »nerađanja«.

Cijela je građevina Zarathuštrine nauke ispunjenja apstraktnim mislima i nazorima. Taj prorok ne poznaje ni jedno božanstvo, a ne zna ništa ni o božanskim osobama. Ahura Mazda jest čisti duh, uzvišen iznad

⁵¹ Id., str. 61.

rascjepa materijalnog svijeta. U tom je smislu Zarathuštrin nazor jedan od najveličanstvenijih koje je ikada stvorio ljudski um.⁵²

U idealnu sferu Ahura Mazde ulazi šest »besmrtnih vrlina« (*amaša spanta*), koje zajedno s njim sačinjavaju vrhovno jedinstvo od sedam članova:

1. *Vohu-mano* ili dobra misao.
2. *Arta* (*aša*) ili ispravnost (svjetovni odraz kozmičke zakonitosti).
3. *Khšathra* ili vlast (»carstvo« u smislu područja i moći nad njim, ideal indo-iranske vojničke kaste).
4. *Aramati* ili prilagodljivost — pojam karakterističan za spoznajno stanovište idealizma istine. Ovo je izrazita vrlina arhajske mudrosti praktičnog uma, vrlina čiji se čuvstveni smisao pokušava izraziti nazivom devocija. *Aramati* je noetski refleks *arte* i njenog opsega (*khšathra*) koji nije nigdje tako izrazito ocrtan kao kod Zarathuštre. Ovu vrlinu uma možemo promatrati kao mikrokozmičku protuvrijednost »dobre misli« ili vrhovnog uma u makrokozmičkom smislu. Time se krug do sada nabrojanih vrlina u bivstvenom smislu zatvara. Preostale su dvije tek konotacije koje upotpunjavaju broj.
5. *Harvatāt* (ili *harvat*) — dobrobit (prevodi se i kao »integritet«, ili latinskom riječju *salus*).
6. *Amurtāt* ili neumiranje.

Rezultati arheoloških istraživanja u Istočnom Iranu potkrijepili su doksografsku teoriju da je u Srednjoj Aziji prije Zarathuštrine reforme bila rasprostranjena religija koja je prapočela, fizička i astralna, poštivala kao bogove. Zarathuštrinih šest »besmrtnih vrlina« tumače se u vezi s time kao pridavanje moralnog i idejnog značenja starijoj religiji prapočela.

Elemente predzoroastrovske sheme fizičkih prapočela nalazimo koordinirane s mazdaističkom naukom o paralelizmu mikrokozmosa i makrokozmosa u *Bundahišnu*, djelu koje se smatra razradom dijelova znatno starijeg *Dāmdāt Naska*, iako neki stručnjaci i sam *Bundahišn* smatraju starijim od spisa analognog sadržaja koji se pripisuju Hipokratu, osnivaču helenske medicinske škole, koja je bila tradicionalno povezana s Iranom.⁵³ Elementi tog paralelizma shematizirani su ovako:

⁵² O. G. von Wesendonk, *Das Weltbild der Iranier*, u zbirci *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*, Kafka, Bd. I a, München 1933, str. 71.

⁵³ O problemu datiranja tih djela v. Wesendonk, op. cit., str. 26—27. — U vezi sa slijedećim podacima usp. R. Reitzenstein — H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, Teubner, 1926.

1. *zemlja* — u ljudskom organizmu kosti i meso;
topla vlaga u zemlji — mozak, moždina, sperma;
2. *voda* — krv i ostale tekućine u organizmu;
3. *Zrak* — *dah* (usp. *pneuma*, indijski *prāṇaḥ*);
4. *Mjesec* — ošit (*dijafragma*);
5. *Sunce* — toplina u crijevima i žilama;
6. *zvijezde* — potkožna toplina;
7. *nebeski svod* — koža.

Karakteristično je za ovu listu da elemenat vatra ne dolazi posebno, nego je sadržan u astralnoj sferi (Sunce i zvijezde), a prethodi mu Mjesec, koji je tradicionalno simbol elementa vode. Počela se dijele u zemaljsku trijadu i astralnu trijadu, pri čemu je Mjesečeva sfera granična opna između sublunarne i sideralne strane. Sedmi elemenat obuhvaća sve u jednu cjelinu, prema položaju koji broj sedam općenito ima uz šestočlane klasifikacije, čije je porijeklo u sumerskom seksagezimalnom brojčanom sistemu. Poznato je da je sumerska astralna religija bila lunarna prije nego što je postala solarna. Prijelaz na složeniji solarni sistem u astronomiji obilježen je u sumerskoj religiji dolaskom na čelo panteona božanstva Marduk, koji je potisnuo lunarnu dinastiju božanstva Sin. Približno iz 28. st. pr. n. e. potječe lista pretkazanih pomrčina Sunca i proročanstava u vezi s time, nađena u Sargonovoj biblioteci u Akkadu. U isto se vrijeme i u Egiptu kretanje Sunca počinje određivati prema zvijezdama stajačicama. Uvođenjem solarnog sistema u Egiptu bog Râ dolazi na vrhovni položaj u panteonu.

Shemu analognu gornjoj nalazimo i u *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣadi*, koja se, kako je prije spomenuto, kao dio *Śata-patha-brāhmaṇe*, smatra najstarijom. Tu je (u pogl. III. 9. 3) nabrojano osam počela fizičkog svijeta: vatra, zemlja, zrak, atmosfera, Sunce, nebo, Mjesec, zvijezde. U istoj upanišadi (I. 5. 11—13) svode se na zajednički princip zemlja i vatra, nebo i Sunce, voda i Mjesec. Uz to se prvi par podređuje kao »tijelo i oblik« psihičkom principu »govora«, drugi »razuma« (*manas*), a treći životnog »daha« (*prāṇaḥ*). Kasnije se variranjem takvih shema prema fiziološkoj analogiji sa pet osjetnih organa dobiva shema od pet fizičkih elemenata. Shema od četiri elementa s jasnom tendencijom dalje redukcije na princip predzoroastrovskog dualizma pripisuje se Magu Ostanesu, Kserksovu pratiocu iz vremena kad je prema raznim svjedočanstvima i Demokrit u kući svoga oca upoznao nauku perzijskih Magijaca. Ostanes je u Grčku prenio nauku da su »prvobitni elementi voda i vatra, a od njih sastavljeni elementi jesu zemlja i uzduh«⁵⁴.

⁵⁴ Usp. Bidez-Cumont, *Les Mages hellénisés I*, str. 75.

Takva je bila tisućljetna osnova nauka o prirodi iz koje se izdvaja Zarathuštrin etički pogled na svijet. Neposrednije uočljiv motiv njegove reforme, kako se ogleda u *gāthāma* koje mu se pripisuju, bio je određen povijesnim okolnostima u vrijeme raspada predaksijalnih carstava i seoba u 2. tisućljeću pr. n. e. To je bio motiv reforme društvene strukture i prilagođivanja mlađih i heterogenih arijskih kultura u razdoblju njihova prijelaza iz nomadskog u sjedilački, poljoprivredni način života.⁵⁵ Na dovoljno jasno svjedočanstvo o tome naišli smo već u navedenoj himni o govedu, *Yasna* 29. Kraće i lirski neposrednije himne koje izražavaju drugarske osjećaje prema domaćim životinjama i zahvalnost koju im dugujemo, posvećene su psu, pijetlu i drugima pitomim i polupitomim životinjama na području poljoprivrednikova domaćinstva.

Odnos se Ahura Mazde prema »mudrom duhu« (*spanta-manyu*) ne da dovoljno jasno odrediti u ishodišnom okviru *gāthā*. Još je teže odrediti taj izvorni odnos (u duhu kasnijeg mazdaizma) prema suprotnom »neprijateljskom duhu« (*ahra-manyu*), kasnije personificiranom u »zlo-duhu« Ahrimanu. Princip zla, koji on izražava, nije još dijalektički zaostren, nego je izražen općenitom negacijom dobra (*a-čista*). »Čisti« i »nečisti« duh ne pojavljuju se najprije kao tvorci bitka, nego postojanja i zbivanja. U pozadini egzistencijalnog dualizma Zarathuštrine nauke moderni čitalac može osjetiti prijelaze između kozmološkog i etičkog gledanja na svijet, a u vezi s posljednjim pretpostavke discipline praktičkog uma kao neminovne metafizičke podloge spoznaje. Cilj je Zarathuštrine proročke misije »ozdravljenje duha«, davanje novog smjera životu na jednoj povijesnoj prekretnici. Vrhovni ideal nije onaj koji je prevladao u indijskoj filozofiji — oslobođenje samoga sebe iz kaosa svjetskog zbivanja, nego žrtvovanje sebe za opći spas. Po tom se stavu Zarathuštra može smatrati osnivačem etike slobodne volje. U *Yasni* 19. 9. Ahura Mazda izjavljuje da je Mudri Duh za njega stvorio dobri svijet. Na drugom mjestu kaže Zarathuštra da je Ahura Mazda stvorio »djela i riječi«, »savjest« i »uvid«, pomoću kojih se duh utjelovio (*Yasna* 31. 11—12).

Zarathuštrina je nauka emanacionizam u kojemu ne postoji (kao ni u srodnom indijskom sistemu *sāṃkhyaṃ*) neposredni stvaralački odnos između vrhovnog principa mudrosti i relativnog ostvarenja dobra i zla. Duh koji je posrednik (*manyu*, sansk. *manas*, grčki *νοῦς*) nije is-

⁵⁵ Opis znatno složenijih zbivanja u istom povijesnom procesu arijske invazije u dolinu rijeke Sindhu (o kojem je bilo riječi u ranijim poglavljima) sažet je na zanimljiv, realističan i kritički način u djelu D. Dh. Kosambija, *An Introduction to the Study of Indian History*, pogl. 3—5.

konski vezan ni za jedan ni za drugi od ovih atributa u apsolutnom smislu. Problem ontičkog realiteta zla ili »prijevare« (*drug*), koji je vrijedno ovdje spomenuti u usporedbi s indijskom filozofijom *māye* ili iluzornosti svijeta, javlja se tek u trećem sloju emanacije.

Zarathuštrina etika, prema kojoj je dobro i zlo ukorijenjeno najprije u misli, zatim u riječi, pa u djelu (isto načelo koje Buddha suprotstavlja *đainima* u mnogim raspravama), pretpostavlja razrađenu psihologiju, čija je analitika usmjerena prema »rezbarskom radu« etičke mudrosti. Eksplicitnu razradu analognih psiholoških pretpostavki discipline praktičnog uma naći ćemo kasnije u indijskom sistemu *sāṃkhya-yogaḥ*.

Indijskom pojmu *ātmā* (»sebe«) ovdje odgovara pojam *daēnā*, duhovni princip ličnosti. To je u biti nosilac slobodnog rasuđivanja, a razlikuje se od duše u religijskom smislu (*urvan*) po tome što je duša kao božanska iskra nosilac samo dobrih i svijetlih osobina u čovjeku, analogno *đainskoj* monadi (*divaḥ*). *Daēnā* je izvor spoznajnog uvida (*čisti*), moralnog izbora i volje (*vas*). Čovjek »pomoću *daēne* spoznaje ispravnost (*aša* ili *arta*)« (*Yasna* 51. 19). Kao personifikacija u mazdaističkom kultu predaka duša se naziva *fravaši*. Ona u Zarathuštrinu sistemu nema bitnu ulogu. Zarathuštra razlikuje pojam *daēnā* i od umnog principa, *hratu*. Ovaj naziv u *gāthāma* može značiti volju (sansk. *kratuḥ*), namjeru, mudrost, razum i snagu duhovnog uvida. Intuicionistička osnova mišljenja, izrazita u indijskoj filozofiji, gdje je spoznaja bitno uvid, vezana je ovdje za predodžbu sluha i uha (*uši*):

Poštujemo uši Mudrog Gospodina, jer želimo čuti uzvišenu riječ. Poštujemo razum Mudrog Gospodina, jer želimo zapamtiti uzvišenu riječ (*Yašt* 1.28).

Neposredni doživljaj istine izražava Zarathuštra kao »slušanje u duši« (*Yasna* 45. 10).

Dušom obdaren nije samo čovjek, nego i životinja:

Tako poštujemo dušu i stvaraoca goveda, našu vlastitu dušu i dušu životinja... Poštujemo i dušu korisnih divljih životinja! (*Yasna* 39.1).

U slijedećem se razdoblju teološke sistematizacije i prilagođivanja Zarathuštrine nauke magijskoj mitologiji gubi dobar dio ovih istančanih psiholoških razlika istovremeno s čistom etičkom podlogom »rezbarskog rada«, za koji ih je Zarathuštra upotrebljavao. Njihovo kasnije oživljavanje u zervanizmu odgovara posve drukčijim potrebama metafizičke spekulacije.

3. KASNIJI MAZDAIZAM

Yasna-heptanhāti ili »Yasna u sedam dijelova« prva je sistematizacija Zarathuštrine nauke s teološkog stanovišta, prilagođavanje shvaćanjima i ciljevima tradicionalne religije. Kult vatre postaje osnova magijskog tumačenja Zarathuštrina apstraktnog principa svjetlosti kao moralne snage. Pojam se kozmičke zakonitosti (*arta*) identificira sa žrtvenom vatrom (*ātar*). Taj kult vatre, barem u početku, nije bio vezan s prinošenjem krvnih žrtava. Drugo je obilježje ovog razdoblja vraćanje na politeizam. Ahura Mazda postaje vrhovno božanstvo kojemu služi kult vatre. Vatra je zemaljsko utjelovljenje tog božanstva, a Sunce (*hvar*) njegovo je kozmičko utjelovljenje.

Metafizički se princip zla (*ahra-manyu*) kao osnov kozmološkog dualizma u ovo doba ne spominje. Slika je nastanka dobra i zla pojednostavljena tako što je potisnuta u pozadinu ideja emanacije pomoću Ahura Mazdina dobrog duha (*spanta-manyu*), a sâm vrhovno božanstvo postaje stvoritelj dobra, njegov zaštitnik i osvetnik.

Psihološki pojam duše, *daēna*, identificira se s metafizičkim *fra-vaši*. *Daēna* ipak ostaje, u mitološkoj sferi, metempirički uzor empiričke duše smrtnika u smislu platonskih ideja: Nakon smrti *daēna* susreće utjelovljenu dušu pokojnika na putu k božanskom sucu, na mostu *čin-vat*. Ako je (empirijska) duša čista i pravedna, onda se *daēna* pojavljuje pred njom u prekrasnu liku, a duša je začuđena pita: »Tko si ti, prekrasna?« — »Čovječe, tvoje su misli, riječi i djela bili dobri, ja sam tvoja *daēna*. Svojim dobrim mislima, riječima i djelima ti si mi iskazao ljubav... učinio si me još ljepšom, još uzvišenijom...« — Ako je duša okaljana zlim mislima, riječima i djelima, *daēna* se pojavljuje pred njom kao »utjelovljenje zlih djela«.

Mlađa Avesta razvija se iz spomenutih unakrsnih utjecaja konačno opet u zaoštreni iranski dualizam, koji u toku vremena, u drugoj polovici 1. tisućljeća n. e., osjeća sve više potrebu da se prema stranim prilikama, neoplatonskim, kršćanskim, a kasnije i islamskim, ogradi vlastitim dogmatskim granicama. Kanonizacija nauke, do koje tada dolazi, smatra se posljedicom »neuspjeha u pokušaju da se Zarathuštrino učenje u užem smislu uskladi sa vrlo različitim popularnim shvaćanjima«.⁵⁶

Zaoštrevanje dualističkog stava, koji u tim okolnostima poprima više mitoloških nego ontoloških obilježja, dovodi kasniju mazdaističku spekulativnu teologiju do unutarnjih poteškoća, čije nas razjašnjava-

⁵⁶ Wesendonk, op. cit., str. 205.

nje ponekad upućuje na zajedničke izvore prvobitne indo-iranske misli. Tako na primjer, u shematskoj strukturi indijskih *purāṇa*, religioznih eposa, koji pokušavaju rekonstruirati povijesnu »prvobitnost« vjerskih tradicija, a razvijaju se približno u doba mlađe Aveste, prva se dva od pet »obilježja«, ili sadržajnih, tematskih dijelova koje obrađuje svaki od tih didaktičkih eposa,⁵⁷ nazivaju *sargaḥ* i *prati-sargaḥ*, »stvaranje« i »protustvaranje« svijeta (u emanacionističkom značenju korijena *srđ*, potjecati). Dok u *purāṇama* shema »protustvaranja« nije potpuno jasna, u Avesti (Vidēvdāt, 1. Fargard) nalazimo istu tu shemu, gdje svakom stvaralačkom činu Ahura Mazde odgovara stvaralački protučin (*paty-āra*) *ahramanyua* ili *duždāmana*, zbog stvaraoca.⁵⁸

Kasniji razvoj mazdaizma, pod imenom »dobre vjere« koju je utemeljio prorok Zarathuštra, osniva se na dva prvobitna kanonska spisa, *Bundahišn* i *Dēnkart*. Po riječima *Dēnkarta*, »dobra je vjera majka urođene mudrosti« u čovjeku. U nastavku ću pokušati da ocrtam bitna obilježja te vjere kako ih sve do danas razjašnjavaju njeni sljedbenici, koji žive u Indiji kao narodna manjina perzijskog porijekla, Parsi.

4. BUNDAHISN

Stvorio sam čovjeka u deset vrsta. Prvi je bio svjetloput i bjeločk. To je bio Gayōmart (idejni pralik, pretčovjek). Od tih deset vrsta jedna je Gayōmartova, a ostalih devet potječu od njega. Deseta je vrsta majmun, najniži među ljudima.

Bundahišn XIV. 1

Duh-čovjek, čovjek pravi, kad se spari-
rio
u doba rajsko s majmunicom pravom,
tad četverovrsnom potomstvu zdravom
na zemlji opstanak je s njom ostva-
rio.

Čovjek se rodi, čovjek srcem, glavom;
i polučovjek neki se izvario,
sa polumajmunom što je obdario
majmuna samog predstva svoga sla-
vom.

Duh-čovjeku razrijedilo se pleme vr-
sno;

no polubića ona žilava su, pare
ko dvonožac se čovjekolik unakrsno.

P. Vuk-Pavlović, Zov, VII

⁵⁷ Usp. W. Kirfel, *Purāṇa Pañcalakṣaṇa*, Bonn 1927. str. XLVII.

⁵⁸ Usp. *Yasna* 61. 2. i *Vidēvdāt* 19. 6.

Suprotnost konačnosti i beskonačnosti

U prvom poglavlju Bundahišna nailazimo najprije na prividnu proturječnost dualističkog stanovišta, izraženu u suprotnosti konačnosti i beskonačnosti vrhovnog božanskog bića:

Ovako je objavljeno u dobroj vjeri: Ohrmazd je bio na vrhuncu sveznanja i dobrote. Beskonačno dugo i stalno bio je u svjetlosti. Svjetlost je prostor i mjesto Ohrmazda; neki je nazivaju beskrajna svjetlost. Sveznanje i vrlina trajne su sposobnosti Ohrmazda; neki ih nazivaju vjerom. Značenje obadviju isto je, to jest trajna sposobnost beskonačnog vremena, budući da su Ohrmazd i prostor, vjera i vrijeme Ohrmazda, uvijek bili i jesu i bit će.

Ahura Mazda postao je ovdje Ohrmazd, dobro božanstvo, ali tek kao jedan od dvaju beskonačnih iskona svijeta. Njegov je »blizanac« (opisan u ranije navedenom tekstu *Yasna* 30. 3) personificirani princip zla, »razorni duh« Ahriman.

Njegova je trajna sklonost razaranje, a njegovo je mjesto beskonačna tama... Među njima bijaše praznina — *vāy* — u kojoj se ta dva duha prožimlju...

Njihova je prvobitna ravnopravnost izražena u slijedećoj definiciji:

O konačnosti i beskonačnosti: Visine, koje se nazivaju beskrajna svjetlost, i dubine, koje su beskrajna tama, jesu beskonačne. No na razmeđu su obje konačne, jer je među njima praznina, tako da se (obrubom) ne dotiču. A i oba su duha sama u sebi konačna. U pogledu Ohrmazdova sveznanja: Sve ono što je sadržaj njegova znanja konačno je. To znači: on zna zakon koji važi za odnos dvaju duhova tako dugo dok Ohrmazdova (ljudska) bića potpuno ne prevladaju za svagda... To će biti beskonačno... Tada će Ahrimanova bića biti razorena, a to je konačno.

Proturječnost konačnih i beskonačnih vidova kozmičkog opstanka, koja obuhvaća oba ta vrhovna duha, u relativitetu dobra i zla, prividna je u krajnjem vidu utoliko što se Ohrmazd identificira s dimenzijom beskonačnosti samo u vremenskom, a ne i u prostornom određenju svoje božanske prirode, dakle iskonski vječan, ali ne beskonačan, dok je Ahriman konačan i u prostornoj i u vremenskoj dimenziji: »On je bio i jeste, ali neće biti«. Time se pravda zaključak: »Ahriman nije.« I Ahriman je iskonski bio obdaren slobodnom voljom, no budući da je svo-

jom rušilačkom voljom postao principom smrti, nije više mogao htjeti besmrtnost. Čovjek, kako ćemo vidjeti iz kozmološke interpretacije ovih ideja, boreći se na strani Ohrmazda bori se za svoju vlastitu besmrtnost. Beskonačnost nije apsolutno svojstvo duha.

Na osnovi tako formuliranog proturječja problem vremenitosti kao vrhovnog određenja egzistencije razvio se u metafiziku vremena (*zur-vān*) kao vrhovnog principa emanacije u kasnijoj heretičkoj školi »zurvanista.« U indijskoj filozofiji, već od upanišadskog razdoblja, nalazimo tendenciju mazdaizmu antagonističkog rješenja istog problema relativnosti dobra i zla, u traženju oslobođenja (*mokṣaḥ*) od svijeta u akozmičkim stavovima, spomenutim već u prethodnom poglavlju, koji kulminiraju u buddhističkoj ideji »utrnuća« (*nirvāṇam*) egzistencije u potpunosti, gdje kozmička »praznina« i moralna »ispraznost« bivaju zamijenjeni »ništavilom« (*śūnyatā*), krajnjom konzekvencijom akozmičkog humanizma što ga je propovijedao Gótamo Buddho.

Proturječnost ljudskog opstanka: ispraznost, strah i smrt — radost i uskrsnuće

Slijedeći vid kozmičkog procesa o kojem raspravlja Bundahišn jest prijelaz na humanistički aspekt etičkog dualizma dobra i zla u određenju mikrokozmičkog smisla egzistencije.

Ohrmazd je u svom sveznanju znao da razorni duh postoji, da će ga napasti... Spoznao je, od početka do kraja (borbe), s kakvim će i kolikim sredstvima postići svoju svrhu. U idejnom liku obrazovao je bića potrebna da mu budu oruđe. Ta su bića proboravila 3000 godina u idejnom stanju, bez misli, bez pokreta, bez doticaja.

Praznina (*vāy*) ili moć ništvovanja jest ta koja idejna bića privodi u život. Kako je spomenuto, to je prazno područje između dobra i zla, (usporedivo sa Sartreovim »ništavilom u srcu bitka«).

Razorni duh, čija je spoznaja uvijek spora, nije bio svjestan da Ohrmazd postoji... Budući da je zavist tvar njegove prirode... kad je ugledao Ohrmazdovu nedodirljivu svjetlost, navalio je da je razori.

Uvidjevši neminovnost borbe, Ohrmazd reče razornom duhu:

— Odredi vrijeme tako da po sporazumu vodimo ovu borbu 9000 godina. — Znao je da će u tako određenom vremenu razorni duh postati nemoćan... U svom je sveznanju Ohrmazd znao i to da će od tih 9000

godina 3000 proći potpuno prema volji Ohrmazdovoj, u slijedeće 3000 će volja Ohrmazdova biti izmiješana s voljom Ahrimana, a tada će u konačnoj borbi razorni duh izgubiti moć, a Ohrmazd će spasiti svoja bića od napada.

Ohrmazdovo oružje jest čovjek. Zato čovjek ne može biti osuđen na vječnu propast, ili pakao, sve ako i podlegne napasti razornog duha. Njegovo pročišćenje trajat će do završetka kozmičkog ciklusa, koji ukupno traje 12.000 godina. Prve 3000 su provedene u sferi idealnih pralika, čijom se replikom smatra Platonova teorija ideja (na koju ćemo se osvrnuti kasnije). Isti kozmički ciklus u četiri razdoblja naziva se kod Indijaca godinom boga Brahme, čije su emanacije kozmički ciklusi svjetova u biološkoj ekspanziji i opadanju. Takav ciklus (*mahā-yugam*) traje, prema indijskim preračunavanjima 4,320.000 godina, a trajanje četiriju razdoblja postepeno se smanjuje od zlatnog do »crnog doba« (*kali-yugam*). Ovo posljednje traje manje od pol milijuna godina; ono je razdoblje historijskog čovječanstva u koje i mi spadamo.

Na ovim se kozmogonijskim pretpostavkama u kasnijoj egzegezi mazdaističkog racionalizma temelji osnovni argument protiv židovskog i kršćanskog neshvaćanja dosljednog dualizma. U biološkom sistemu svrhovite uzročnosti, gdje je moralni poredak jedino moguć »po prirodi« (u smislu pojma *prākṛitī* u sistemu *sāṃkhyaṃ*, jedinom dualističkom i jednom od najstarijih vanvedskih indijskih sistema), »Bog« (tj. mazdaistički princip mudrosti) ne može biti ni neposredno ni posredno odgovoran za nastanak ni postojanje zla. To je temeljno načelo etičkog dualizma. Za one koji su podlegli zloduhu postoji čistilište do dana konačne pobjede, kad dolazi do uskrsnuća tijela. Tada će »dugi život« u beskonačnosti postati opet tjelesan i zemaljski, ali će u pročišćenom obliku biti potpuno i nenatrunjeno oličenje idejnog carstva iz kojeg je potekao, a zemaljski vladar i duhovni spasitelj, Šošyans, koji će se tada pojaviti, bit će jedna ista ličnost, koja će objediniti duhovnu i svjetovnu vlast. U međuvremenu religija treba da služi »svrsi ozdravljenja bića«. »Od vjere u iskonsku riječ potječe obrazovanje karaktera, a obrazovanje karaktera slijedi srednji put. Tim je slijedom u život dovedena pravda, a iz pravde nastaju dobre misli, dobre riječi i dobra djela...«⁵⁹

Vjera Ohrmazdovih poštovalaca jest mudrost. Njeno je posredstvo Srednji put, koji je suština vjere, a suprotnosti su mu prekomjernost i nedostatak... U toj se sredini sastoji korisnost svih djela i ostvarenja.

⁵⁹ Citati iz *Dēnkarta* prema Zaehneru, op. cit., str. 90 i 93.

U kasnijim razdobljima sljedbenici Zarathuštrine religije smatraju da je učenje Aristotelove etike o »zlatnoj sredini« izrazito iransko.

Iranci su uvijek slijedili tu sredinu i prekoravali prekomjernost i nedostatnost. U Bizantinskom su carstvu filozofi, u Indiji mudraci, a i znalo i u drugim zemljama općenito cijenili čovjeka čije je učenje doseгло istančan izraz (u tom smislu), ali je iransko carstvo izrazita potvrda te mudrosti.⁶⁰

Iako je mazdaizam jedna od klasičnih religija spasenja i pročišćenja, ipak je po dosljednosti svoje kozmičke orijentacije u izrazitoj opreci i prema indijskim i prema kršćanskim asketskim stanovištima. Ta se opreka, kako ćemo vidjeti, najsnažnije pokazuje u odnosu prema maniheizmu, koji se proglašavao, u svojim misionarskim stremljenjima između Tibeta i Zapadne Evrope, i mazdaističkom, i buddhističkom, i kršćanskom religijom. Slijedeće citate⁶¹ treba u tom smislu shvatiti prvenstveno kao antimanihejske, iako se drugi od njih može shvatiti jednako izrazito i kao antibuddhistički (uperen protiv Buddhine »prve plemenite istine«):

O dobroti mudrog stvoritelja možemo izvoditi zaključke iz akta stvaranja i iz činjenice da on voli i štiti svoja stvorenja, da određuje i naučava put i način kojim se zlo može suzbiti, a grijeh odvratiti...

Patnja i smrt uništavaju tijelo, a ne stvoritelj, čija je volja dobra i koji štiti i održava tijelo. To je jasno stoga što mudri stvoritelj ne može požaliti niti se kajati za ono što je učinio, a ni uništavati svoja stvorenja i time im onemogućiti svrhu... Jasno je da živa i pokretna tvar ne može biti satrta ni uništena u beskonačnoj praznini...

Psihofizički paralelizam kozmičkih počela

U razdoblju od 3000 godina priprema za kozmičku borbu, Ohrmazd je najprije stvorio Dobru Misao (Vahuman) i ostalih pet »besmrtnih vrline«. Ahriman je stvorio nasuprot njima Zlu Misao (Akōman) i ostalih pet zlih opreka. Bitno je za psihofizički paralelizam kasnijeg mazdaizma da je Ohrmazd uz idealne vrline nužno stvorio i tvarna počela koja im odgovaraju na materijalnoj strani: nebo, vodu, zemlju, biljke, životinje, i na kraju čovjeka. Nebo je trebalo da posluži kao prva obrana, od čvrstog i blještavog čelika. Tada je »stvorio vodu da zatire laž o že-

⁶⁰ Id., str. 83.

⁶¹ Mardān Farrukh, *Shikand Gumānī Vazār* (djelo iz vremena islamskog osvajanja Perzije), pogl. VIII. Prema Zaehneru, op. cit., str. 62—63.

di«. Žeđ za životom, žudnja, jest, osobito u indijskim religijama, prapredodžba volje, a volja i »prianjanje« uza život jest izvor zablude i metafizičkog neznanja (*avidyā*) iz kojeg treba tražiti oslobođenje (*mokṣaḥ*) putem pročišćenja. Ipak ni indijskim religijama, osobito kasnijim, iz vanvedskih izvora, nije strana ni radost, ili užitak (*bhōḍanam*, izraz koji prvobitno znači užitak u hrani, trovrstan — tjelesna, čuvstvena i mišaona okrepa). U mazdaizmu radost kao rajska vrlina nalazi prirodnije mjesto. Ohrmazd je svojem čeličnom nebeskom svodu »udijelio radost da mu pomogne«. »Zato i sada, u ovom mješovitom stanju, bića nalaze radost« u životu, od koje bi bilo grešno odricati se.

Zatim je Ohrmazd stvorio »u središtu zemlje osamljenog bika«, a onda »blaženog čovjeka, sjajnog poput Sunca«, džinovskog stasa. Ime mu je bilo Gayōmart. Pa ipak ni prabik ni idealni lik prvog čovjeka nisu odoljeli prvom napadaju Ahrimana. Prvi je napadaj na Gayōmarta izvršio Demon Smrti. Oružje mu je bilo »lakomost i potreba, s mukom i patnjom, bolešću, strašću i lijenošću«. No Vrijeme je preodredilo da Gayōmart poživi još trideset godina. U tom ga je razdoblju skršila demonska bludnica. Na izraziti izvor tih predodžbenih motiva ljudske egzistencije ili usuda u eposu o Gilgamešu upozorio sam u Uvodu.

Umirući, Gayōmart je prorekao: »Sada, kad je dušmanin ovdje, ljudi će niknuti iz moga sjemena, a najbolje što mogu učiniti bit će da se posvete dobrim djelima«. Njegovo je sjeme na umoru palo u njegovu majku Zemlju (*Spandarmat*), a prvi ljudski par, koji je preživio i razmnožio se dalje, iznikao je neposredno iz biljnog svijeta, iz rabarbare. — Takva je bila, prema mazdaističkoj predaji, povijest rađanja čovječanstva, koju je moj učitelj Vuk-Pavlović opisao u pjesmama o porodu »duha-čovjeka« ili »pravog čovjeka« s »pravom majmunicom«, i o pokoljenju »čovjekolikih« stvorenja zloduha.

Iako je žena stvorenje Ohrmazdovo, time što je poslužila kao sredstvo Ahrimanu, okaljala je čitav ljudski rod. Ta će ljaga trajati sve do uskrsnuća tijela, kada će žena skupa s muškarcem biti pročišćena za »dugi život« tjelesnosti u raju zemaljskom. Takvo će biti otkupljenje ljudskog roda, a dotle žena zbog svoga prvobitnog grijeha treba da ostane podložna muškarcu.

U XIV poglavlju Bundahišna raspravlja »o prirodi čovjeka«. Dok je prvi čovjek, Gayōmart, kako primjećuju moderni komentatori, bio polubožansko arhetipsko biće i »sličio onim prvobitnim bićima opisanim u Platonovu *Symposiu* koja su bila okruglog oblika i androginog spola«,⁶² posredni porod iz njegova sjemena bili su praroditelji sadašnjeg čovječanstva, Mašyē i njegova sestra Mašyānē. No i oni su se, kriv-

⁶² Zaehner, op. cit., str. 68.

njom žene, uskoro ogriješili o »dobru vjeru« prinijevši krvnu žrtvu demonima, koji su time stekli novu snagu. Žrtva se sastojala od nedužno zaklanog goveda, a kad ju je čovjek dobacio demonima, dohvatili su je u letu lešinar i pas. Posljedica uviđanja tog grijeha izazvala je spolnu odvratnost kod prvih ljudi, koja je trajala pedeset godina. Kasniji mazdaizam, ne samo da osuđuje krvne žrtve, nego propisuje i »suzdržavanje od nepravednog klanja goveda i ovaca«. Iz tih se sklonosti razvio i u mazdaizmu stanoviti asketski pokret i zazor prema mesnoj hrani, iako se prvi energično odbija kao heretičan, a drugi nikad nije dosljedno provođen. Prinošenje krvnih žrtava (bika) postalo je obilježje iranskog poganstva u kultu indo-iranskog boga Mithre, koji se osobito rasprostro na zapadu u doba rimskog carstva, kao najmoćniji i posljednji takmac kršćanstvu.

Kad su se prvim ljudima rodila djeca, »bila su toliko slatka da je mati proždrla jedno, a otac drugo. Tada je Ohrmazd djeci oduzeo slasnost... da bi preživjela«. Sve su te priče o prvim ljudima i njihovim nedjelima »shvatljive samo onda ako uvažimo njihovo porijeklo od Gayōmarta, 'blaženog čovjeka' s jedne strane, a od 'bludnice', zle vrste ženskog pralika, s druge strane. Samo je tako moguće objasniti urođenu perversnost« čovjekovu.⁶³

5. SUVREMENI MAZDAIZAM

U toku stoljeća gruba su mitološka suočenja s proturječnostima u ljudskoj prirodi potisnuta u pozadinu argumentima logike zdravog razuma. Mazdaistička etika u okosnici metafizičkog dualizma preodredila je neminovni razvoj učenja o »zlatnoj sredini« ili »srednjem putu«, još i više nego Aristotelovi izvodi istog načela, u ovom smjeru građanskog morala »zdravog razuma«, čiji je ekstremni izraz u novijoj zapadnoj kulturi postala utilitaristička vrlina prosječnosti, podvučena u engleskom pojmu *common sense*. Po tom se obilježju mazdaistički pojam »srednjeg puta« bitno razlikuje od značenja istog naziva za Budhin »put pročišćenja«, kako ćemo pokazati u poglavlju o toj temi.

Još prije *exodusa* u Indiju, »dobra vjera« Zarathuštrinih sljedbenika postala je izrazitim svojstvom građanske uljuđenosti (*frahang*) iranskog plemstva. Riječ *khrat*, ništa manje kompleksnog značenja od vedskog *kratuḥ*, što izražava sintezu volje i mudrosti (jer volja je obi-

⁶³ Id., str. 74.

lježje po kojem se mudrost razlikuje od objektivnog i logički dokazanog znanja), poprima prvenstveno značenje *common sense* u iranskoj etici umjerenosti i uravnoteženosti ljudskog dostojanstva, popraćenog aristokratskim obilježjem »zdravog skepticizma« (kako ga je u novije vrijeme uspio opisati osobito američki filozof kulture G. Santayana), toga iskonskog kritičkog stava indo-iranske filozofske misli, koja se ovdje nije izrodila u neobuzdanost mitološke fantazije, nego se, u toku povijesnih događaja, preobrazila od kodeksa aristokratskog morala u čvrstu vezu koja i danas, tisuću godina nakon *exodusa*, održava jedinstvo građanskog staleža Parsa u Indiji, razrijeđenih među trgovačkim i intelektualnim zvanjima.

Taj je pravilnik uljuđenog ponašanja utvrđen i priznat već u 4. st. n. e. pod nazivom »Savjeti i mudre izreke Ādhurbādha, sina Mahraspandova«, i služi kao uzor razumnog i dostojnog ponašanja do danas. Zato ću navesti neke od tih savjeta i mudrih izreka kojima se odlikuje »dobra vjera« ove zatvorene manjinske zajednice, čijim se pripadnikom postaje samo po rođenju.

... Kad se Ādhurbādhu rodio sin, nazvao ga je Zartuš, po Zarathuštri, sinu Spitāminu, čiji je karakter bio ispravan, pa mu je rekao: »Uzrasti, sine, da te poučim o tri uljudna postupka« (u misli, riječi i djelu).

Tko ima sina neka ga pošalje na školovanje još u dječjačkoj dobi, jer je umijeće čitanja i pisanja vrlo cijenjeno.

Isključi misli na ono što je prošlo i ne budi užurban ni zabrinut zbog onoga što se još nije dogodilo.

Ne pouzdavaj se i ne polaži nadu u kraljeve ni knezove.

Ne čini drugome što ne bi bilo dobro i za tebe.

Ne predavaj se nikome u ropstvo.

Ne budi suviše revan u kažnjavanju drugih.

Nemoj nikome lagati.

Ne zaklinji se ni na ono što je istinito, ni na ono što je lažno.

Nastoj da ne dosađuješ bližnjemu svome.

Ne griješi da se ne moraš strašiti.

Ne pouzdaj se u imanje i dobra ovog svijeta, jer su imanje i dobra ovog svijeta kao ptica koja leti s jednog stabla na drugo i nigdje ne zastaje.

Tko pod drugim jamu kopa, sam će u nju pasti.

Strogo se suzdržavaj da ne jedeš meso goveda ni ostalih domaćih životinja, jer time postaješ sudionik u grijehu (njihova ubijanja), jer iako neki drugi čovjek ubije devu na nekom drugom mjestu, ako jedeš nježno meso, isto je kao da si je ubio vlastitom rukom.

Ne teži za visokim položajem, jer čovjek koji za tim teži obično unosi nered u vlastiti duh.

Izbjegavaj neprijateljstvo. Pazi da ne prouzročiš štetu čineći dobra djela. Ne pouzdaj se u život, nego u dobra djela.

Čini dobro samo zato što je dobro. Dobrota je istinsko dobro, jer je hvale čak i zlikovci.

Nemoj se osvrutati i na jednu i na drugu (tjelesnu i duševnu) želju, jer tijelo i duša ne žele isto.

Hrabrost razdvojena od mudrosti jest smrt za ljudsko tijelo...

Za svaku je vrstu odvažnosti potrebna mudrost, za mudrost je potrebno znanje, a za znanje iskustvo.

Po svojem načelu suglasnosti s logikom zdravog razuma, kasniji mazdaizam sve to više ističe prednosti svoje racionalne teologije pred biblijskim religijama. Ovaj ću prikaz mazdaističke »dobre vjere« zaključiti sa nekoliko navoda o toj temi iz djela jednoga od najuglednijih mazdaističkih teologa u 20. stoljeću, Dr M. N. Dhalla, *Zoroastrian Theology*:

Zlo je isto tako cjelovito i nezavisno kao i dobro s kojim je vezano u parovima suprotnosti. Bog ne može biti izvor i jednog i drugog, jer bi u tom slučaju i sam bio proturječnost i kaos... Ako je u potpunosti dobar, onda bi trebala da postoji jedino dobrota. Budući da postoji i zlo, ono mora biti nezavisno od njegove volje. Ako Bog, iz bilo kojih razloga, hoće da postoji i dobro i zlo, onda je njegova volja, a i njegovo biće, nesavršeno, a ako hoće samo dobrotu, onda netko drugi mora htjeti zlo, a to je đavao. Reći da je Bog stvorio zlo zato da čovjek može izabrati i cijeniti dobro, isto je što i reći da on truže ljude zato da bi mogli tražiti lijek od njega. Bog, čija je mudrost potpuna, ne može htjeti da stvori svog protivnika. Ako nije predvidio posljedice takva stvaranja, onda nije sveznajući, a ako je stvorio zlo kao kušnju ili sredstvo obrazovanja, onda je okrutan, a ne dobar... Ako Bog ne može iskorijeniti zlo, onda je nesavršen i neznalica. No on je savršen i zna kako da iskorijeni zlo... Bog ne može stvoriti zlo, a zatim kažnjavati ljude što su u njega upali, a uza sve to još biti smatran pravednim. Nema te pravde koja može dosuditi beskrajnu kaznu za ograničen grijeh, ili nanijeti beskonačnu patnju svojim stvorovima zato što su podlegla zlu koje je on sam proizveo... Ako može uništiti zlo, ali to ne čini, nego kažnjava one koji su zli, onda nije pravedan ni milosrdan. On je stvorio svijet u mudru svrhu, za sreću, pa ne može htjeti uništenje i pokolj, nego to mora biti volja nasilnog zloduha... Čovjek pada u grijeh, jer mu je dobrota nesavršena, jer ju je zloduh zarazio. Zlo je praiskonsko i ne potječe iz ljudske volje, nego je združeno s vlašću tijela nad duhom...

Snaga ovih dokaza može djelovati to uvjerljivije što smo svjesniji povijesne okolnosti da se logika zdravog razuma ovdje temelji na istoj pretpostavci egzistencijalnog optimizma od koje polazi i protivnik, koji

je u očima sljedbenika ove »dobre vjere« tek barbar koji je posredno i eklektički prikupio i nedosljedno povezao raznorodne elemente prastarog iranskog shvaćanja svijeta i života, čija se usklađena objava pripisuje Zarathuštri. Na te ćemo se povijesne okolnosti osvrnuti u slijedećim odsječcima.

6. HETERODOKSNI RAZVOJ MAZDAISTIČKIH IDEJA

Kult boga Mithre (indijski Mitrah; kao opća imenica riječ znači »prijatelj«) razvio se ponovno u doba mlađe Aveste i proširio u Egipat, helenske zemlje i rimsko carstvo. U Egiptu je proširen već u 3. st. pr. n. e. Kao Sunčevo božanstvo Mithra se u Iranu postepeno izjednačuje s Ahura Mazdom. Razvoj je Mithrina kulta izraz oživljavanja starije predzoroastrowske religije Arijaca. Njegov je epitet »bog« (*baga*, usp. indijski *bhagavā*) postao zazoran za Zarathuštru i njegove sljedbenike u procesu prije spomenute polarizacije vjerskih simbola i filozofijskih pojmova. S vremenom Mithra postaje glavni suparnik Ahura Mazde, osobito po krvnim žrtvama koje su obilježje toga kriptičkog i misterijskog kulta (žrtvovanje bika).

U navedenim savjetima Ādhurbādha, a i u drugim mazdaističkim spisima iz kasnijeg razdoblja, nailazimo ponovno na priznanje božanskog položaja i kulta Mithre (Mihr u pahlavī tekstovima) među vjerskim dužnostima, na primjer u propisu:

Na dan Mihra, ako ti je netko nanio nepravdu, stani pred Mihru pa traži pravdu od njega, jasno i glasno.

Karakteristično je da u osnovnim spisima Manijeve religije (maniheizma) nalazimo Mithru u najvišoj božanskoj hijerarhiji kao »trećeg poslanika« božjeg. On je tu opisan kao »Sunčeva kola«, »slika i prilika kralja Svjetlosti«, »oličenje boga Istine«. Dva prethodna poslanika bili su »prvi čovjek« i »duh živi« (ili »sveti«). Ta anđeoska ili apostolska misija Mithre Prosvjetitelja odgovara položaju boga Šamaša u sumerskoj mitologiji. Na isti pojam nailazimo u gnosticizmu i u apokrifnim kršćanskim evanđeljima.⁶⁴

⁶⁴ Manihejski spisi citirani su ovdje i u nastavku prema D. Greenleesu, *The Gospel of the Prophet Mani*, knj. 12. *The World Gospel Series*, Adyar, Madras 1956., str. 69. i d.

Ime Magijac (Mag) proširilo se od naziva za iransko svećeničko pleme na sve vrste »haldejskih« nosilaca magičkih vještina i sposobnosti, čije se porijeklo općenito (i opravdano) smatra babilonskim u doba kad magija i Mithrin kult postaju zaraza koja potkopava temelje rimskog carstva. Povijesno, kult Mithre u tom je posljednjem razdoblju bio glavni takmac kršćanstva. Proširen u rimskoj vojsci, mithraizam postaje religija vojnog plemstva i širi se u vojnim pohodima daleko na sjever i na zapad Evrope. (Arheološki ostaci tog kulta u Njemačkoj nađeni su i u Kölnu.) Shvatljive su spekulacije historičara religije o tome zašto je Evropa konačno postala kršćanska, a ne mithraistička. Očigledan razlog čini se da je bio u dubini revolucionarnog preobražaja tadašnjeg društvenog poretka, gdje religija vojnog plemstva nije mogla prevladati i suzbiti religiju obespravljenih robova. Tako je Evropa s Istoka posredno baštinila tek robovsku religiju s onim obilježjima s kojima nije mogao da se pomiri ni Nietzscheov Zarathuštra, filozofski duboko dosljedan izrazu svoga iranskog pralika.

Zervanizam podređuje princip dobra i princip zla zajedničkom praosnovu *zurvān* — vremenu koje je sudbonosno. Zervanizam je izrazito mazdaistička sekta, na vrhuncu razvoja u doba sasanidske dinastije (polovinom 1. tisućljeća n. e.). Po svojem teološkom aspektu odgovara težnji da se načelo *etičkog* dualizma, koje ostaje na snazi, podvrgne jednom jedinstvenom *kozmoškom* principu. Iako taj princip u svojoj filozofijskoj biti odgovara formalnoj i transcendentalnoj ideji vremena, i time ukazuje na dosljedan povijesni razvoj kritičkog stava arhajske indo-iranske misli, izvan čijih bi granica teško mogao da se pojavi u povijesnom slijedu, u mazdaističkoj teologiji sinkretističkog razdoblja on poprima antropomorfistička obilježja magijske religije. Dobro i zlo postaju ovdje potomstvo monoteistički shvaćenog amoralnog i androgina »duha vremena«. Teološka modifikacija tako shvaćene transcendentalne osnove mazdaističke etike komplicira se dalje još i time što nazori ove hereze prodiru duboko i u ortodoksna djela pahlavi kanona, ali na implicitan i »kamufliiran« način. U 4. st. n. e. Ādhurbādh, koga smo prije citirali, sa stanovišta zoroastrovske ortodoksije usmjeruje svoje napadaje na »zervanitsku sektu fatalista, koja je Sudbinu ili Vrijeme uspostavila kao nezavisni princip nasuprot čovjeku koji je nemoćan. Ta je sekta tako negirala osnovno zoroastrovsko učenje o slobodi ljudske volje i time potpuno razorila temelj zoroastrovskog idealizma«. ⁶⁵ Konačno, islamski hereziografi obilježavaju tu sektu, pod nazivom *zurvanīyya*, kao fatalizam, slično kao što su i skepticizam u helenskoj verzi-

⁶⁵ Zaehner, op. cit., str. 10. i 98.

ji identificirali s učenjem buddhističkih asketa (*samaṇā*) pod nazivom *sumanīyya*.

Tako dobro i zlo postaju stvaralačka božanstva Ohrmazd i Ahriman. Ohrmazd je nastao iz Zurvānove žrtve, a Ahriman se porodio iz prasumnje. Tako je magijski motiv žrtve postao prvobitni stvaralački temelj svijeta kao i u vedskim himnama. Iz vrlina dobrog duha (Zarathuštrin *spanta-manyu*, razvijaju se sada korovi anđeoskih bića (*yazata*, iz korijena *yaz-*, srodnog sansk. *yađ-*, žrtvovati). Njihovim dobrim osobinama odgovaraju po strogom paralelizmu do u pojedinosti zle osobine *daēva*, podvrgnutih vlasti Ahrimana.

Na dublju filozofijsku pozadinu ovoga teološkog smjera ukazuje i svjedočanstvo Damaskija, prema kojemu je u zoroastrizmu uz vrijeme postojala i ideja prostora (*thwāša*, sansk. *ākāśaḥ*) kao prapokretača »sfera«, interpretiranih u neoplatonskom duhu.

Kad se govori o »utjecaju koji su na mazdaizam imala shvaćanja proširena u helenističkom svijetu o vremenu, iskonskom božanstvu Hronosu, ili vječnosti (*aion*)«⁶⁶, onda treba uzeti u obzir i istovremene neposredne veze i utjecaje na istočnom razmeđu iranske kulture, osobito s Indijom. Buddhisti u istočnom Turkestanu u to doba identificiraju Indru s Ohrmazdom, a Brahmdu, vrhovno indijsko božanstvo, sa Zurvānom.

Za manihejski eklekticizam karakteristično je da kao i Mithru tako i Zurvāna uvrštava u svoj panteon, ponekad čak s istim obilježjem:

Ti sijaš, o radosna sliko u liku Sunca, ti koji si vođa Istine po obliku jednak bogu Zurvānu!

Mani kaže u »pjesmi koja je njegova vlastita«:

Ja sam prvi stranac, sin božanskog Zurvāna...

Zurvān se obilježava u manihejskim spisima ovako:

Vječni je Zurvān svjetlost života, svjetliji nego sve moći i kraljevi.

U manihejskoj ispovjednoj formuli (stav 8) vjernik zaziva »četiri svjetlosna pečata koja smo upečatili u srce. Prvi je ljubav, pečat boga Zurvāna; drugi je vjera, pečat boga Sunca-Mjeseca...«

Neka dođe novi blagoslov, a od Zurvāna (Vremena) obnova duhova ovog svijeta!⁶⁷

⁶⁶ Wesendonk, op. cit., str. 209.

⁶⁷ Greenlees, op. cit., str. 69, 109, 45, 152.

Mazdakova nauka

Utjecaju ideje kaosa iz helenske kozmologije pripisuje se djelomično zanemarenje etičkog praprinčipa ispravnosti, *arta*, u zervanizmu. Identificiranjem prinčipa dobra s Ahura Mazdom gubi se polazna Zarathuštrina misao da su dobro i zlo nastali iz slobodnog izbora duha, da su relativni, a ne identični s apsolutnim bićem. To je zatvaranje kruga u razvoju Zarathuštrina učenja na najnižoj točki, karakteristično za Mazdakovu herezu.

Prema Mazdakovu učenju princip svjetlosti nadmoćan je nad principom tame i zla zbog toga što djeluje svjesno i slobodno, dok je princip tame istovetan s neznanjem i slučajnošću kaosa. Prelazeći na etičko područje, Mazdak konstruira jednu od najfantastičnijih sinteza krajnjeg istočnog pasivizma i krajnjeg zapadnog aktivizma i komunističkih ideja iz helenske nauke o državi. S jedne strane, Mazdak usvaja načelo indijskog asketizma i neprotivljenja zlu. Jedino znanje svojom unutarnjom svjetlošću može raspršiti prividnu kaotičnost materijalnog svijeta. Jedini je put istinskog oslobođenja odvrćenost od svijeta, napuštanje njegovih dobara i vrijednosti — stanovište krajnje suprotnosti prema autentičnom mazdaizmu. No s druge strane, Mazdak pokušava da na osnovi ovih ideja razradi teoriju o društvu i državi. Samo asketsko odricanje nije dovoljno za slobodu duha. Odricanje treba istodobno da bude i put pročišćenja i objektivnog harmoniziranja elemenata svjetovnog života koji su postali plijen kaosa. Zato se Mazdak bori istovremeno i za idealni poredak u državi koji nas podsjeća na Platona. Temelj su materijalnog odricanja napuštanje posjeda zemlje i žena. Zemlja i žena, principi hrane i plodnosti, treba da budu opće dobro. Zanimljivo je da su ove Mazdakove socijalne teorije nailazile na simpatiju i u vladarskim krugovima, dok Hosrau I nije počeo progoniti mazdakizam u strahu od anarhističkih posljedica.

7. KULTURNO-HISTORIJSKI UTJECAJI MAZDAIZMA

Na filozofska i politička shvaćanja u helenskim pokrajinama počeo je mazdaistički pogled na svijet utjecati vrlo rano onim obilježjima koja su u novije vrijeme u njemu nastojali da razotkriju filozofi prosvjetiteljskog doba slijedeći podatke helenskih autora. Ugled koji je Perzija uživala kod Grka očevidan je već kod Eshila. Sofoklo, Euripid

i Herodot upotrebljavaju izraz *magos* i govore o perzijskoj magiji. Aristotel je uvjeren da posao tih maga nije bilo vraćanje najniže vrste, kakvo se u to doba širilo s Istoka u Grčku. Tumačenje snova i proricanje budućnosti, kojim su se oni bavili, Aristotel nije zabacivao. Nauci je maga posvećivao pažnju uz Herodota i Plutarha također Cicero, a i mnogi kasniji antički pisci.

Na temelju rekonstrukcije helenskih izvora starijih od Herodota (Xanthos i Dion, na koje se poziva Hermippos u djelu *Peri Magôn*⁶⁸) smatra se da su magi prvobitno bili učenici Zarathuštrini. Herodot ih je, nasuprot tome, opravdano smatrao posebnim medijskim plemenom. Za ahemenidskih je vladara, iako je Kir uništio medijsko carstvo, utjecaj maga bio u porastu na širokim područjima Bliskog istoka.

Znatna je suglasnost ustanovljena osobito između shvaćanja Hipokratove medicinske škole i perzijskih nazora o svijetu i životu. Tu se osobito ističe spomenuta nauka o odnosu mikrokozmosa i makrokozmosa, koja je prvobitno svojstvena iranskom shvaćanju svijeta, a odražava se, osim kod Hipokrata, osobito kod stoika.

Zanimljiv je problem perzijskog utjecaja na razvoj i produbljavanje monoteističkog shvaćanja kod Židova. Shvaćanja o Jehovi, srodna sa starijim avestičkim shvaćanjima o Ahura Mazdi, razvijaju se relativno kasno, a očituju se osobito kod Deuterojezaje i Zaharija.⁶⁹ U doba Kira i Darija, pošto su Perzijci oslobodili Židove iz babilonskog sužanjstva, postojala je nada kod Židova o obnovi judejskog carstva pod perzijskim pokroviteljstvom. U to doba političke zavisnosti od Perzijskog carstva razvija se i shvaćanje o Jehovi koje odgovara perzijskom uzoru Ahura Mazde u istovremenoj verziji *Yasna—heptanhāti*.

Potkraj antičkog doba, za vladavine Sasanida, Perzijci su prevodili uz grčke tekstove također i indijske. Ta se tradicija njegovanja prevodilačkih ekipa indijskih pandita na perzijskom dvoru, kao i u Kini, održala do modernih vremena.

U istom se razdoblju Sasanida u Perziji ojačavaju i veze s buddhizmom. Tada nailazimo i na povijesno jedinstvene pokušaje univerzalne sinteze na području religioznog mišljenja. Iranski teolozi poznaju teološke spise ostalih vjera i naroda tako dobro da uživaju glas međunarodnih i međuvjerskih stručnjaka i sudaca u sporovima među sektama.

⁶⁸ Usp. P. Messina, *Der Ursprung der Magier und die Zarathustrische Religion*, Roma 1930.

⁶⁹ »Knjige Daniela, Estere i Tobije pokazuju prema mišljenju većine istraživača izvjesna iranska obilježja« (Wesendonk, op. cit. 179). Blizinu ovih utjecaja pokazuje i pokušaj sa židovske strane da se Zarathuštra proglasi njihovim svećenikom po imenu Azazel (ib.).

Maniheizam je najpoznatiji izraz iranske genijalnosti na tom području, a ujedno, u svojoj hiljadugodišnjoj povijesti, i najtragičniji pokušaj univerzalizma dosljedne i moralno neoskvrnute »dobre vjere«. Po svojoj asketskoj imunosti može se usporediti jedino s indijskim džainizmom, čije je utjecaje Mani osjetio na izvorima.

Mani se rodio u Babilonu početkom 3. st. n. e. u obitelji koja je njegovala gnostičke vjerske tradicije. Godine 242, kad Plotin polazi s carem Gordijanom na pohod u Mezopotamiju, Mani počinje propovijedati svoju nauku. (Plotin se u svojim *Eneadama* opetovano osvrće na gnosticizam i na asketske i dualističke tendencije tipične za Manijevo učenje, koje osuđuje s istih razloga s kojih odbija i stoicizam).

Kao propovjednik Mani nalazi pristup na dvor Šahpura I, komu propovijeda na pahlavī jeziku u duhu staroperzijskih tradicija. Pošto se perzijsko svećenstvo pobunilo protiv njega, Mani se povlači u granično područje na istoku (Kušan), gdje uživa zaštitu vladara. Tu dolazi u neposrednu vezu s džainima i buddhistima, putuje u Turkestan, Tibet i Indiju. Kasnija djela piše na sirijskom jeziku. Njegovo učenje nastoji da bude sinteza gnostičkih ideja, helenističkih misterija i indijskih utjecaja, izraženo pjesničkim simboličkim i mitološkim jezikom. Mani smatra da je poslat kao prorok da u Babiloniji ispuni onu misiju koju je Buddho imao u Indiji, Zarathuštra u Perziji, a Isus u zapadnom svijetu. Poput gnostika potpuno zabacuje Stari zavjet u Bibliji. Mazdaistima je propovijedao svoju nauku kao reformirani oblik Zarathuštrine nauke, a buddhistima kao buddhizam. Svrha mu je bila pridobiti pristalice svih religija. Pri svemu tome Mani uvijek polazi od dualističkog načela dobra i zla, svjetla i tame. Krista nije smatrao fizičkim čovjekom koji se rodio i umro, a postavljao ga je iznad Buddhe i Zarathuštre. Tako je njegova vjera dobila pečat kršćanske hereze, koji se u historijskim okolnostima kasnijih vremena nerazmjerno osnažio. (Glavni mu je kršćanski protivnik bio sveti Augustin.) Utjecaj njegove vjere, koju su uskoro počele progoniti sve ostale religije koje je želio da obuhvati u svoj sinkretistički pokušaj, sačuvao se i u našem bogumilstvu.⁷⁰ Nauka mu se najdulje održala u istočnim dijelovima Irana, koji su bili izvan dometa Rima, Bizanta i Sasanidske carevine. U islamsko doba, za vladavine abasidske dinastije, doživio je maniheizam novi kratkotrajni procvat. U svojoj povijesti maniheizam je uspio doprijeti na zapadu do Francuske (kao religija patarena ili katara), a na istoku do Kine.

⁷⁰ Usp. Dimitri Obolensky, *The Bogomils, a Study in Balkan Neo-Manicheism*, Cambridge 1948. i moj članak *Istočni utjecaji i interes za Indiju u jugoslavenskoj književnosti i filozofiji*, u *Radu Jugosl. akademije* br. 350, 1968.

Za ortodoksni mazdaizam manihejstvo je značilo opasnost asketskih i pesimističkih utjecaja, opasnost na točki najizloženijoj napadajima heretika protiv optimizma »zdravog razuma« i »zlatne sredine«. U doba poslije islamskog osvajanja, kad je pripadnost Zarathuštrinoj religiji već počela značiti političku opasnost, nailazimo na jedan od najznačajnijih napada na Manijevu herezu u djelu Mardan-Farrukha *Šikand Gumānī Vazār*.⁷¹

Uvijek sam se ozbiljno brinuo da spoznam Boga i da upoznam njegovu vjeru i njegovu volju. U tom sam traganju putovao po stranim zemljama, sve do Indije, i posjećivao mnoge sekte, jer se za svoju vjeru nisam opredijelio jednostavno zato što sam je naslijedio, nego sam htio da usvojim samo ono što je čvrsto utemeljeno na razumu i dokazima i što je na toj osnovi najprihvatljivije... To je trajalo sve dok nisam milošću Božjom i moću, slavom i snagom dobre vjere umakao ponoru tame i sumnji koje je bilo teško raspršiti... Bio sam spašen od mnogih sumnji, sofizama, razočaranja i sektaških zala, a osobito od najvećeg i najstrahovitijeg zavodnika, najgoreg od svih lažnih učitelja, od intelektualno zatrovanog Manija.

Zaehner tu posebnu mržnju prema Maniheizmu ukratko tumači ovako:

Maniheizam je isto tako nepopustljivo dualističan kao i zoroastrianizam — ali na kako različit način! Maniheizam izjednačuje zlo sa stvarju, a dobro s duhom, pa time postaje osobito povoljna osnova za sve vrste asketskih doktrina i razne oblike misticizma. On je duboko djelovao na islamski misticizam, a posredstvom svetog Augustina ostavio je trag i u samom kršćanstvu...

M. N. Dhalla, u suvremenoj *Zoroastrovskoj teologiji* formulira glavne razlike i opreke ukratko ovako:⁷²

Dok maniheizam teži da dobru dušu izvuče iz zlog svijeta, mazdaizam naučava da duša treba da se bori pod Božjim vodstvom kako bi izagnala zlo iz svijeta. — Dok je Mani tvrdio da je tijelo zlo i da duša treba da pobjegne iz tijela, mazdaizam smatra da su jedino strasti zle, a duša treba da osnaži svoje tijelo kao saveznika u duhovnom ratu. — Mani je smatrao brak nečistim i smetnjom za sjedinjenje s Bogom, a rađanje djece grijehom koji Boga dovodi u ropstvo materije, dok je Zarathuštra naučavao da je asketsko odricanje od braka grijeh, a čovjekova je dužnost da djecu uzgaja da postanu Božji borci. — Dok je Mani tvrdio da je vlasništvo napast koja dušu odvraća od pouzdanja u Boga i pojačava svjetovnost, mazdaizam smatra da je pošteno stečena

⁷¹ Pogl. 10. Usp. Zaehner, op. cit., str. 52. i d.

⁷² Prema Greenlees, op. cit., str. CXLIII i d.

i razumno utrošena imovina hvale vrijedna, a prosjačenje odvratno. — Mani je vjerovao da tijelo treba pokoriti postom i pokajničkim molitvama, dok je mazdaističko mišljenje da je post, kojim tijelo slabi i postaje nesposobno za Božji rat protiv zla, velik grijeh.

Tako se odrazila kriza društvenog poretka u jednom od najstarijih i najkulturnijih carstava izazvana prodorom islama u Perziju. No i islam je poprimio obilježja više kulture tek kad je apsorbiran u kozmopolitsku baštinu Perzije.

UPANIŠADI

1. IME I PODJELA

Upaništadi su dio Veda, redovno zaključna poglavlja *brāhmaṇa*, najranije egzegetske književnosti, na koje se nadovezuju kao filozofsko tumačenje. Zato se nazivaju i *vedāntaḥ* (*veda-antaḥ*, kraj Veda). Riječ *upani-śad* je složena, tako da postoje različita tumačenja njena značenja. Igra riječima u etimologiji, semantici i hermeneutici brāhmanskih komentara i suviše je karakteristična za indijsku filozofiju, koja se u svom klasičnom obliku sastoji od sažetih, često puta namjerno nedovoljno jasnih mnemotehničkih izreka, *sūtram*, i njihovih komentarskih interpretacija iz kojih se granaju skolastički sistemi. Iako je porijeklo ove metode mnemotehničko, njena je prednost, u usporedbi s *povijesnim* razvojem evropske filozofije u snažnijem kulturnohistorijskom kontinuitetu i namjernom izbjegavanju, u stilu izražavanja, stvaralačkih skokova u kulturni diskontinuitet, i onda kad je kvalitet »novog vina u starim bačvama« tako izrazit kao u najsnažnijoj ekstremnoj interpretaciji vedāntinskog idealizma u Šankarinoj monističkoj metafizici, koja je izazvala ne manje snažan otpor drugih istaknutih mislilaca na koje ćemo se osvrnuti u kasnijim poglavljima. Na prve srazove mišljenja koji jasno pretkazuju takav razvoj skolastičkih sistema nailazimo upravo u najstarijim upaništadima.

Racionalna usavršenost sanskritske gramatike, koja je dosegla svoj vrhunac već polovinom 1. tisućljeća pr. n. e. u gramatičkom sistemu Pāṇinija (koji je ujedno i jedan od specifičnih filozofskih sistema) omogućava spomenute igre sa značenjima riječi, za koje nam upravo termin upanišad može poslužiti kao primjer.

Najuobičajenije tumačenje, koje je preuzeo i Max Müller, rastavlja riječ na ove dijelove: *upa-* (pored), *ni-* (dolje) *sad-* (sjediti). To obilježava učenika koji sjedi do nogu učiteljevih. — P. Deussen pretpostavlja izvođenje iz osnove *nišad-*, koja označuje tajnu nauku što je učenik dobiva od učitelja, kako se često ističe i u tekstovima. S tim je značenjem i Anquetil-Duperron prenio upanišadi iz perzijskih izvora kao *secretum tegendum*, a od njega ga je preuzeo Schopenhauer. — Šaṅkaraḥ korijen *sad-* interpretira jednim od njegovih smionijih značenja, »poraziti«, zato što je svrha nauke upanišadi i vedānte u širem smislu da porazi prirodno metafizičko neznanje (*avidyā*) i da nas putem ispravnog znanja dovede do oslobođenja (*muktiḥ*).

Broj i klasifikacija upanišadi predmet su posebnog proučavanja. Prema Max Mülleru, doba starijih upanišadi seže do polovine 1. tisućljeća pr. n. e., odnosno do pojave buddhizma i njegova utjecaja na kasniju upanišadsku književnost. Ovo drugo razdoblje seže do u kasni Srednji vijek, do vremena islamske invazije u Indiju. Starost im nije lako jednoznačno utvrditi. Poznato ih je preko 200, a tradicija redovno računa s brojem 108. Šankarin izbor obuhvaća 11 djela. Deussen ih je preveo 60, a Radhakrishnan 18.

Najstarijim, predbuddhističkim upanišadima smatraju se: *Bṛihad-āraṇyaka* (spada u Rig-vedu), *Čhāndogya-* (iz Yađur-vede), čuvena po izvodu panteističke formule »*tat tvam asi*« - »to si ti«, *Kauṣītakī-*, *Aitareya-Taittirīya-*, *Kena-*, *Īša-* i *Katha-upanišad*. Šankarin izbor obuhvaća još *Praśna-*, *Muṇḍaka-*, *Māṇḍūkya-* i *Śvetāśvatara-upanišad*, a ne sadržava *Kauṣītakī*. Max Müller, koji je priredio prvi standardni evropski prijevod glavnih upanišadi, dodao je Šankarinom izboru *Maitrāyaṇīya-upanišad*, karakterističnu zbog buddhističkog utjecaja na ranu vedāntinsku književnost.

U Evropu su upanišadi došle najprije u perzijskom prijevodu, kako je spomenuto. Moghulski kraljević u Indiji Muhammad Dārā Šukoh, u 17. stoljeću, dao je prevesti 50 upanišadi. Pod istim perzijskim naslovom *Oupnekhat*, preveo ih je s perzijskog na latinski Francuz Anquetil-Duperron 1802. Taj je još veoma zamršeni prijevod postao najmilijim životnim pratiocem filozofa Schopenhauera, koji ga je dobio 1813, kad je završavao svoju doktorsku tezu o četverostrukom korijenu načela

dovoljnog razloga, prije nego što je počeo da piše svoje glavno životno djelo »Svijet kao volja i predodžba«. ⁷³ U uvodu prvom izdanju (1819) Schopenhauer piše:

Kantova filozofija jedina je koju je neophodno dobro poznavati, da bi se razumjelo ono što ja hoću da izložim. No ako je uz to čitalac boravio neko vrijeme u školi božanstvenog Platona, tim će bolje biti pripremljen da me sluša i osjetljiviji za ono što mu kažem. A ako je osjetio i blagodati Veda, u koje su nam pristup otvorile upanišadi, a to je po mojem mišljenju najveća prednost koju ovo još mlado stoljeće ima pred prethodnima, ... onda je najbolje pripremljen da čuje što ja imam da mu kažem. Njemu se moja pouka neće činiti strana kao drugima, a još manje neprijateljska, jer bih mogao reći, kad u tome ne bi bilo prizvuka taštine, da među pojedinačnim tvrdnjama od kojih se sastoje upanišadi nema ni jedne koja ne bi proizlazila kao zaključak koji je lako izvesti iz misli koju ću ovdje obrazložiti, iako se taj izvod još ne nalazi u upanišadima.

Za opći dojam koji ova djela ostavljaju na indijskog čitaoca vrijedno je navesti mišljenje autora najopsežnijeg prikaza indijske filozofije u 20. stoljeću, Surendra Natha Dasgupte: ⁷⁴

Najranije upanišadi imaju gotovo misterioznu snagu izraza, barem za indijsko uho. One su jednostavne, jezgrovite i prodiru do srca. Možemo ih čitati i čitati uvijek ponovno, a da nas ne zamore. Ti su reci svježiji kao što su oduvijek bili. U tome je njihov čar, nezavisno od ideja koje žele da nam priopće.

Ne manje jednostavno i neposredno jest razjašnjenje te okolnosti koje nam daje pjesnik Rabindranath Tagore: ⁷⁵

Ovo je bilo moguće zato što se upanišadi ne osnivaju na teološkom razmišljanju nego na iskustvu duhovnog života.

Dasgupta pokušava da nam to isto tumačenje dade iz povijesne perspektive u odnosu prema Vedama:

U upanišadima stav je potpuno izmijenjen, a interes nije usredotočen u vanjskom stvaraocu nego u samome sebi. Prirodni razvoj monoteističkog stava u Vedama mogao je prijeći u neki oblik razrijeđenog teizma, ali se nije mogao razraditi u nauku da je u samom sebi (*ātmā*)

⁷³ Usp. moju knjigu: Bhikkhu Nāṇajīvako, *Schopenhauer and Buddhism*, Kandy Buddhist Publication Society, 1970.

⁷⁴ *A History of Indian Philosophy*, I, Cambridge 1951, 3. izd., str. 38. i 33.

⁷⁵ Predgovor djelu S. Radhakrishnana, *Philosophy of the Upanishads* (1924). Citirano prema Radhakrishnanovu djelu *The Principal Upanishads*, London, Allen-Unwin, 1953, str. 940.

jedina zbilja i da je sve ostalo duboko ispod te zbilje. Ovdje nema odnosa između vjernika koji moli i onoga kome se moli. Nema molitve. Cijelo se pitanje svodi na vrhovnu istinu, a čovjek sam u sebi razotkriva vrhovnu zbilju.

2. LIKOVI MUDRACA

U prikazu najobuhvatnijih obilježja upanišadske književnosti zadržat ću se pretežno na dva najstarija i najopsežnija zbornika, Čhāndogya- i Brihad-āraṇyaka upanišadima. Ličnosti i škole koje se tu pojavljuju povezuju ova dva osnovna zbornika bogatih svjedočanstava o razdoblju osamostaljivanja specifično indijske filozofske misli. Obje su upanišadi povezane jednim širokim i snažnim razvojnim tokom misli koji možemo slijediti i vremenski kroz pokoljenja izrazito ocrtanih ličnosti učitelja i učenika, a i kulturnohistorijskih zbivanja u kojima se izražava njihova djelatnost.

Prvi dojam na koji će naići pažljiv čitalac komu nisu potpuno nepoznate ni ideje učenja o *tat tvam asi*, ili idealističke filozofije identiteta makrokozmosa i mikrokozmosa, a ni učenja o hilozoističkim pra-počelima s kojima se ta snažna nova panteistička struja sukobljava i prepleće u ovom razdoblju prvih okršaja dviju raznorodnih kulturnih tradicija, bit će vjerojatno upravo dojam njihova sraza, ocrtanog na jednoj konkretnoj, gotovo trenutačno zahvaćenoj prekretnici društvenih odnosa u srednjem području sjeverne Indije (Madhya-deśaḥ), na dvoru kralja Ḍanake u gradu Ayódhyā, prijestolnici države Videhāḥ. Vrijeme Ḍanakine vladavine koincidira s vremenom događaja opjevanih u eposu Rāmāyānaḥ, koje bismo mogli nazvati homerskim razdobljem indijske povijesti. Kraljevstvo kojim je vladao propalo je nedugo prije pojave Buddhe (u 6. st. pr. n. e.), čija je djelatnost u istom području opširno opisana u utvrđenim okolnostima političke povijesti. Ḍanakaḥ je bio prvi u nizu slavnih vladara čije su dinastije obilježavale i kulturna i politička razmeđa povijesnih težnji za jedinstvom Indije. No iako je vrijeme i mjesto Ḍanakine vladavine konkretno odredivo, bilo bi pogrešno svoditi na te historijsko-geografske koordinate razdoblje preobražaja društvenih odnosa u borbi vodećih klasa, plemićke i svećeničke elite, čije predstavnike i njihova gledišta susrećemo poimenično na Ḍanakinu dvoru. Ove dvije upanišadi svjedoče o antagonističkoj borbi za intelektualnu, a implicitno i političku prevlast dviju kasti, brāhmanskog svećenstva i kšatrijskog plemstva. Ta je borba mogla trajati

i koje tisućljeće, od vremena početnih upletanja barbarskih arijskih plemena u zamršene odnose prastarih gradskih država na zapadu Indije, pa do vremena osvajačkog prodora u središnje područje sliva rijeke Ganga. Kulturnohistorijski, na sjeverozapadnom razmeđu rane indijske kulture nalazimo središte prastare kulture u gradu Takšašilā (Taxila u helenskim svjedočanstvima), o kojem već Buddho govori kao o prastarom univerzitetu, slavnom po teološkim i prirodoslovnim, osobito medicinskim studijama, dok se u novijem području srednjoindijskih država tog vremena ističe kulturno središte Kāši, današnji Varánasi (Benares). I iz povijesti toga grada iz pradavnih vremena Buddho spominje kraljeve koji su tu »vladali pred mnogo tisuća godina«. U Đanakino doba postaje očevidna nadmoć plemićke nad svećeničkom kastom, nadmoć koja će potrajati do početka naše ere. S oblicima te premoći potrebno je računati što pažljivije, već zato što u indijskoj povijesti, često obrnuto nego u evropskoj, tok i smisao političkih zbivanja treba izljuštiti iz kulturnohistorijskih spomenika, a gotovo nikad obrnuto.

Slijedeći primjer opisan je u obadvije najstarije upanišadi:⁷⁶

Tada Gautamaḥ (Uddālaka Āruṇiḥ) otiđe (na dvor kralja) Pravāhane Đaivalija, a ovaj mu donese sjedište i naredi da mu donesu vodu. Tako mu je odao poštovanje... (Gautamaḥ reče:) — Dolazim, gospodine, da budem vaš učenik... (Kralj mu tad reče:) — Do sada ovo znanje još nikad nije bilo priopćeno brāhmanima. Zato je upravo u svim svjetovima vlast pripadala samo kšatrijama. No ja ću ga ipak priopćiti tebi...

Pouka o mudrosti nepoznatoj brāhmanima počinje riječima:

Onaj je svijet (t.j. makrokozmos) oganj, a gorivo mu je sâmo Sunce; zrake su mu dim, dan plamen, mjesec žerava, a zvijezde iskre. U taj upravo oganj bogovi prinose vjeru za žrtvu...

Prva riječ ove pouke implicitno izražava pretpostavku koja kao da je bila strana bar prvim jonskim hилоzoistima u helenskoj filozofiji: »Onaj svijet« jest svijet koji je čovjeku izvanjski. Njemu se suprotstavlja u razradi analogija unutarnji svijet duha, koji je za čovjeka »ovaj svijet« — »u odnosu prema samome sebi« (*adhyātmā*). Ovaj posljednji izraz u značenju »unutarnji« jezično je korelativan izrazu »vani« (*bahiḥ*) osobito u interpretaciji analogija na kojima se osnivaju Buddhini govori. Sintetizirajući ovo svjetovno učenje o tvarnim prapočetlima sa svojim duhovnim pristupom problemu istine kao prapočela (kako ćemo

⁷⁶ *Bṛihad-āraṇyaka-up.* (u nastavku skraćénica *Brh.*), VI. 2. 4. i d., i *Čhāndogya-up.* (u nastavku skraćénica *Čh.*), V. 3. 6. i d.

vidjeti iz jednog drugog izvoda),⁷ brāhmani tek u ovom razdoblju počinju razvijati doktrinu o preporođanju duše (koju će kasnije Buddho pobijati sa dijalektičkog stanovišta da osoba koja uživa plodove nekog djela »nije ni ista ni različita« od osobe koja je to djelo izvršila). Sve je to zorno prikazano u nastavku pouke od koje smo pošli, u slijedećih 6 odsječaka (Čh. V. 5—10). Počela voda i zemlja, pa i sam čovjek, potječu tu iz prapočela ognja. U posljednjem i najduljem odsječku sadržana je pouka o sudbini bića poslije smrti.

Oni koji to uvide i koji u šumi njeguju vjeru kao asketski žar... slijede put koji vodi bogovima... Oni pak, koji u selu prinose žrtve i čine dobra djela (poslije smrti) pretvaraju se u dim, iz dima u noć... (i tako stižu) u svijet predaka, odatle u prazan prostor... To je hrana bogova. To bogovi jedu. Tako prebivaju dok im traje zaliha, a onda se ponovno vraćaju istim putem u prazan prostor, pa u vjetar, a kad su postali vjetar, onda postaju dim, a od dima magla. Od magle postaju oblaci, od oblaka kiša, pa se ovdje rađaju kao riža ili ječam, kao trava i stabla, kao sjemenke i mahune...

Takav je, eto, put između neba i zemlje. — »No oni koji su se ovdje lijepo vladali«, nadodaje brāhman, »ti će brzo naći put u brāhmansku ili plemićku, ili (barem) bogatašku maternicu — dok će oni koji su se ovdje loše ponašali... svršiti u pasjoj, svinjskoj ili (u najboljem slučaju) u vankastinskoj maternici besprizornih!«

Zato treba poznavati ovih pet vatri koje nisu okaljane zlom.

To su vatre pet vrlina: ne krasti, ne opijati se, ne griješiti bludno s učiteljevom ženom, ne ubijati brāhmane i ne družiti se s onima koji počinjaju te grijehe.

Ovo je primjer kozmogonije hилоzoističkih prapočela, razrađene ukratko (u 8 poglavlja), »izvana« i »iznutra« u zaokružen pogled na svijet i stav prema životu. Zar nisu i helenski hилоzoisti težili za istovrsnim ciljem, iako nam krhotine s njihovih zgarišta sve to tako jasno ne potvrđuju?

Uddālaka Ārunih, međutim, koga ovdje susrećemo najprije kao skromnog učenika, koji je u poodmakloj dobi pošao u nauku kod pripadnika plemićkog staleža kad je uvidio da sâm kao brāhman nije sposoban da razjasni brāhmansku mudrost vlastitom sinu, javlja se ponovno već u slijedećem poglavlju iste upanišadi (Čh. VI) kao središnja i najmoćnija filozofska ličnost, autor panteističke teorije *tat tvam asi*, koja se izdiže daleko iznad svih prethodnih hилоzoističkih pokušaja razjaš-

⁷ Brh. V. 14. 4.

njenja metafizičke pozadine svijeta. Prije nego prijeđemo na prikaz te njegove nauke, potrebno je da se zadržimo još neko vrijeme na sloju razvoja filozofske misli odakle je i sâm pošao.

Dok središnji dio Brihad-āraṇyake sadržava prikaz života i učenja Yādñavalkye, predstavnika središnje struje vedāntinske misli i duhovnog učitelja kralja Ḍanake, Čhāndogya-upanišad u svom središnjem dijelu prikazuje razvojni tok Uddālakine škole, učenja o *tat tvam asi*. Ta je škola usko povezana s Yādñavalkyinom i po osobnim vezama na Ḍanakinu dvoru, a i po razvojnem smjeru filozofske misli. U galaksiji velikih učitelja u Čhāndogyi nalazimo veći broj nezavisnih škola i slavnih učitelja nego u Brihad-āraṇyaki. Dok ova posljednja kulminira u svom srednjem dijelu u prikazu filozofskog kongresa na Ḍanakinu dvoru, prva se završava apoteozom uvida u iskonsku mudrost koju je bog stvoritelj svijeta Brahmā priopćio praocu pokoljenja Praḍa-patiju, a ovaj Manuu, prvom zakonodavcu čovječanstva. Dok je kralj Ḍanakaḥ, začetnik loze herojskih pokoljenja, još bio pobožni sljedbenik i učenik brāhmanskog svećenstva, u Čhāndogya-upanišadi nalazimo snažniji naglasak na intelektualnoj premoći plemićke kaste, pa i u napuštanju kastinskog formalizma kao mjerila duhovne veličine mudraca. Tu već i vladar dolazi da se pokloni šugavom beskućniku Raikvi — upanišadskom Diogenesu — koji se skriva u sjeni svojih taljiga. Da to odustajanje od kastinskog rigorizma (ukoliko je uopće postojao)⁷⁸ nije bilo tek obilježje zatvorenih krugova duhovne elite, nego je imalo duboke i bitne korijene u snagama od kojih je zavisila dinamika političkih zbivanja, utvrđena je povijesna činjenica, koja nadilazi našu tematiku. Na nju ćemo se ponovno osvrnuti u prikazu političko-socijalne filozofije ovih ranih razdoblja.

Središnje ličnosti dviju upanišadi, Yādñavalkyaḥ i Uddālaka Āruṇiḥ, susreću se na filozofskom kongresu na Ḍanakinu dvoru, gdje Uddālakaḥ Yādñavalkyi postavlja pitanje:

— Je li ti poznata ona veza kojom su povezani ovaj svijet i onaj svijet i sva bića?... Je li ti poznat onaj unutarnji upravljač koji upravlja ovim svijetom i onim svijetom i svim bićima?...

— Uzduh je, Gautama, ta veza kojom su povezani ovaj svijet i onaj svijet i sva bića... a onaj tko postoji na zemlji — u vodi — u ognju — u podneblju — u zraku — u nebu — u Suncu — na svim stranama svijeta — na Mjesecu i zvijezdama — u prostoru — u tami i svjetlu — u svim bićima — u dahu — u govoru — vidu — sluhu — razumu — — spoznaji — i sjemenu — unutar zemlje (i svih navedenih pojava),

⁷⁸ Spornosti i nedosljednostima kastinskog sistema u toku historijskog razvoja od najranijih vremena posvetio je osobitu pažnju u svim razdobljima Kosambi u ranije citiranom djelu, *passim*.

a da zemlja (kao ni ostale pojave) ne zna za njega, kome je zemlja (sa svim tim pojavama) tijelo, koji upravlja zemljom (i svim pojavama) iznutra, taj je besmrtni upravljač tvoje unutarnje svojstvo (*ātmā*)... To je nevidljivi gledalac, nečujni slušalac, nezamišljeni mislilac, nespoznati spoznavalac. Ne postoji drugi gledalac — slušalac — mislilac — ni spoznavalac. Taj je besmrtni upravljač tvoje unutarnje svojstvo. Sve ostalo je zabluda.

Tad ušuti i Uddālaka Āruṇiḥ.

(*Brh. III, 7*)

3. ASIMILACIJA HILOZOIZMA

U dva primjera navedena u prethodnom poglavlju vidjeli smo najprije kako je učitelj plemićke kaste poučio brāhmana Uddālaku o kozmogoniji prapočela vatre, a zatim kako brāhmanski učitelj Yādñaval-kyah, u odgovoru Uddālaki, spominje uzduh kao kozmogonijsko prapočelo, ali tom pitanju nastanka »onog«, izvanjskog, svijeta ne pridaje dalju važnost, nego sugovornika upućuje na ishodište spoznaje koje treba tražiti u sebi samom (*ātmā*). U tom se primjeru pokazuje obrat od objektivnog prema subjektivnom stanovištu u dozreloj filozofiji upanišadi. No i prethodni primjer u postepenoj razradi svoje teze ukazuje na jednu od osnovnih tendencija ove filozofije na prijelazu od kozmološkog ka noetskom stanovištu. To je tendencija da se kozmocentrička nauka o tvarnim prapočelima svijeta apsorbira u homocentričku tezu. Iscrpniji studij tog asimilacionog procesa, u koji ovdje ne možemo zalaziti, pokazuje da humanistički obrat u upanišadskoj filozofiji nije prikazan kao spontani dijalektički skok stvaralačkog uma, nego da se u datim kulturnohistorijskim okolnostima razvija postepeno iz primitivnijih pretpostavki prvobitne religiozne orijentacije vedskog znalca suočenog s hilozoističkim učenjima o prirodi. Tako je i put kraljevske mudrosti Pravāhaṇe Āivalija prilagođen brāhmanskom mentalitetu učenika i njegovim ritualističkim kriterijima. Konstitutivna funkcija *pratvari* preobražava se u brāhmanskim egzegezama najprije u konstitutivnu funkciju *prariječi*, za koju je prije spomenuto da je s vedskog stanovišta stvaralačka, da implicira dovoljno izraženu pretpostavku energetske teorije o vibracionom porijeklu pojavnog svijeta, ne samo zemaljskog, nad kojim ima moć znalac izražajne magije riječi, nego i svijeta bogova koji su podložni istoj pravilnosti (*ritam*) sveopćeg zakona. Āivaliḥ, u izvodu svoje teze o ognjenom prapočelu svijeta, razjašnjava najprije brāhmanu Uddālaki kako oganj posredstvom munje

proizvodi kišu prinoseći žrtvu iz koje se rađa božanski vladar slijedećeg počela, vode, u obliku nektara, *somaḥ*, kojim bogovi taže vječnu žeđ za životom.

Karakteristično je dalje da se osjetni i djelatni organi živih bića (prema klasifikaciji životnih funkcija koju su preuzeli i stoici) u izvodima prapočela ove vrste javljaju istovremeno i kao istovrsni s tvarnim počelima koja im funkcionalno odgovaraju po teoriji makrokozmičkog i mikrokozmičkog paralelizma. Organske funkcije svjesnih bića jesu moći hilozoističkih pratvari koje ih konstituiraju, pa se zato nazivaju »božanstvima« (*devā*). I to je nauku koju je Uddālaka Āruṇiḥ, sa još pet uglednih brāhmana, naučio od znalca svjetovne mudrosti, kralja Aśvapatiḥ Kaikeyaḥ,⁷⁹ koga ovi brāhmanski učenici oslovljavaju »božanstveni kralju« (*bhagavo rāḍan*), priznajući ga i za duhovnog i za svjetovnog gospodara, jer je taj kralj »upravo tada bio zadubljen u proučavanje sveobuhvatnog *ātmana* (*ātmānam vaiśvānaram*). Prije nego što im je priopćio svoju kraljevsku mudrost, Kaikeyaḥ je provjerio njihovo znanje i ustanovio da je nedostatno. Svaki je od njih bio sklon da samo jedno počelo pojavnosti poistoveti sa sveobuhvatnim principom svijeta. Uddālakaḥ ovdje zastupa gledište da je »zemlja« prapočelo.

Tvarna su počela u Kaikeyinim shemama svrstana po kriteriju organske cjeline živog bića, a ne obrnuto.

Glavi odgovara metafizičko savršenstvo svjetlosti (*sutedā*) sveobuhvatnog uma (usp. gnostičku ideju *logosa*). U makrokozmičkim razmjerima tom počelu odgovara nebo (*divaṁ*).

Oku odgovara sveobuhvatnost likova (*viśva-rūpaṁ*), a u makrokozmičkom svijetu Sunce (počelo vatre).

Dahu odgovara princip preobrazbe ili neprekidne mijene (*prthag-vartātmā*) čije je kozmičko počelo uzduh.

Organskom jedinstvu u mnoštvu (*bahulaṁ*) odgovara obuhvatnost kozmičkog prostora.

Glava, oko i grudni koš, odnosno razum (*manas*), vid i dah bitni su dijelovi organske cjeline tijela, a preostala dva tvarna počela, zemlja i voda, pridodata su tako zaokruženoj cjelini. Zemlja je »potporanj« (*pratiṣṭhā*), podnožje ili podloga (*hypokeimenom*) bića dok počelo vode u ovoj ranoj analogiji nalazi svoj organ u mjehuru.

Diferencijacija osjetnih organa razrađena je neposrednije kao organski proizvod pet vrsta životnih dahova.

Dah u najširem smislu kao nosilac života, *prāṇaḥ*, počelo je oka, sunca i neba.

⁷⁹ Ch. V. 11–24

Dah koji se razliježe cijelim tijelom, *vyānaḥ*, počelo je sluha, mjeseca i podneblja.

Dah koji izdišemo, *apānaḥ*, počelo je govora, ognja i zemlje.

Dah koji upravlja probavnim organima, *samānaḥ*, podloga je razumijevanja (*manas*), vode i munje. — Ova predodžbena kombinacija iziskuje komentarsko razjašnjenje. »Hrana«, pa prema tome i probava, u svim je indijskim sistemima obuhvatan pojam, koji uključuje pod isti naziv tjelesnu i duhovnu hranu. U upanišadima na više se mjesta ističe (na primjer u izvodu načela *tat tvam asi*) da čovjeka koji gladije napuštaju osjetne sposobnosti, a među njima i sposobnost razumijevanja. Da je munja katalizator koji iz počela ognja proizvodi počelo vode, kišu, već je spomenuto.

Dah koji uzlazi u glavu, a koji ne izdišemo kroz nos (na primjer, pri probavnim poremećajima, povraćanja i sl.), *udānaḥ*, jest podloga dodirnih osjeta (kože), zraka i prostora *ākāśaḥ*). Doživljaj prostornih osjeta jest dodir, a medium je dodira zrak.

Tako su oganj, zemlja, voda i zrak povezani po životnim dahovima s vidom i sluhom u prvoj skupini, a razumom i opipom u drugoj. Koliko god bila naivna i nesigurna ova podjela, u povezivanju vida i sluha s jedne strane, a dodira kao organa najprimitivnije prostorne orijentacije i razuma s druge, dok govorni izražaj ostaje po sredini između zorne i pojmovne orijentacije, cijeli taj shematizam otvara, barem posredno, uvid u dublja psihofiziološka znanja o spoznajnim »moćima« (*indriyam*), s kojima računa i moderna psihologija (usp. njemačku *Vermögenspsychologie*).

U tu daljnju i dublju podlogu prirodonaučnih počela svoje kraljevske mudrosti Kaikeyaḥ ne zalazi, nego u zaključku svoju teoriju o sveobuhvatnosti psihičkog principa, *ātmā*, neposredno primjenjuje na etiku društvenih odnosa, čija je oštrica uperena protiv ekskluzivističkog stava brāhmanske kaste:

— Zato brāhman komu je ovo učenje poznato, kad prinese žrtvu bogovima, ako ostatak hrane prepusti *śaṇḍāli* (čovjeku van kastinskog poretka, »pariji«⁸⁰), time prinosi žrtvu sveobuhvatnosti u samom sebi (*ātmani vaiśvānare*).

Sveobuhvatnost bitka, koja se u ovoj pouci uvijek ponovno naglašava u predodžbi organske potpunosti, izražena je u stavu jednostavni-

⁸⁰ Indijci ne upotrebljavaju riječ »parija« u ovom smislu, koji se udomaćio u Evropi. Boreći se za ravnopravnost Indijaca rođenih izvan kastinskog poretka ili izbačenih iz kaste (a to je i sam bio), Mahātmā Gandhi naziva ih »hari-dani« ili »božji ljudi« (koje ljudsko društvo neće da prizna ni zaštititi).

jem i ujedno adekvatnijem Parmenidovu pojmu punoće bitka (*pūr-ṇam*) na početku petog dijela *Bṛihad-āraṇyaka upanišadi*:

Puno je ono, puno je ovo. Iz punoga puno slijedi.
Kad se iz punog oduzme puno, ono što preostaje jednako je puno.

Neposredno zatim slijedi jednostavan prikaz kozmogonije koja je najtipičnija za rano razdoblje upanišadske misli, u vezi sa spomenutom tendencijom da se počela zraka i prostora svedu na dah kao prapočelo. Prvi osnovni pojam te kozmogonije, koji još nije jasno diferenciran u duhu polarizacije makrokozmičkih i mikrokozmičkih snaga, jest višeznačni pojam *kham*, kojemu, čini mi se, najbolje odgovara predodžba potpunosti unutar sfere čiju obuhvatnost u Parmenidovoj predodžbi punoće bitka izražava riječ *péras*, uz konotaciju njena implicitnog dijalektičkog odnosa prema Anaksimandrovu pojmu *apeiron*.

U nastavku citirane izreke kaže se jednostavno da je sin Kauravy-āyaṇījev tvrdio da je *brahma* (panteistički princip punoće ili »nabujalosti« svijeta) *kham*, da je *kham* »prvobitan« i »zračan«. U vezi s kozmologijom daha, *kham* se nekad prevodi kao »eter«, neodređen pojam, koji često ne može da se smisleno primijeni, kad se, na primjer, pod tim izrazom podrazumijeva određeno osjetno područje. U svom prvobitnom značenju »šupljina«, *kham* ponajprije obilježava sferu nebeskog svoda, ili podneblje svijeta. Otuda je u rječniku prvo značenje jednostavno »nebo«, a za tim »šupljina«, s konotacijama raznih područja.

U tom je idejnom sklopu višeznačni pojam prapočela *kham* povezan s kozmogonijom zraka i daha, po kojem se konačno identificira s osjećajem životne radosti u jednom od umjetnički najljepše osjenčanih prikaza života i obrazovanja brāhmanskih učenika, u čiju pjesničku pozadinu ovdje nije moguće zalaziti. To je priča o Upakósali, učeniku Satyakāme Ābāle (u IV pogl. Čhānd. up.), koga su žrtvene vatre, što ih je održavao kod svog učitelja, poučile ovako:

Životni dah (*prāṇaḥ*) jest *brahma* (sveobuhvatni bitak); radost (*kam*) je *brahma*; *kham* je *brahma*.

A Upakosalaḥ reče: — Razumijem da je životni dah sveobuhvatni bitak, ali ne razumijem zašto su to radost i *kham*. — A oni mu odgovore: — Ono što je radost (*kam*), to je i *kham*, a ono što je *kham*, to je i radost (*kam*). Tada mu razjasniše što je dah i prostor.

(Čh. IV. 10)

Na početku istog poglavlja, neposredno prije priče o Upakosali, prikazan je, s jednakim pjesničkim zanosom, život i nauk mudraca-beskuć-

nika Raikve. Predodžba da se »bujanje« (*brahma*, korijen *brh-*) životnih počela može zbivati samo u omeđenoj sferi podneblja, u obuhvatnoj praznini (*kham*), koja se kasnije redovito naziva »maternica« (*yoniḥ*),⁸¹ izražena je u Raikvinu opisu prapočela, koje je uzduh-i-dah, kao »usisača« (*vāyur vāva saṁvargah; prāṇo vava saṁvargah*). — Dah i uzduh pluća su svemira, a prema jednoj srodnoj kozmogoniji, prostor (*ākāśah*) je grudni koš svebića.

U usporedbi s prikazom učenja kralja Kaikeye, poglavlja posvećena Raikvi opisuju još mnogo izrazitije socijalno-etički uzor vladara i države u vremenima procvata rane upanišadske filozofije. Zato je tome liku upanišadskog mudraca vrijedno posvetiti obuhvatniju pažnju:

- I. Potomak kralja Đānaśrutiḥ bio je dobrotvor iz uvjerenja, vrlo darežljiv, dijelio je mnogo hrane. On je svuda otvarao svratišta u želji da oni kojima je potrebno svuda mogu dobiti hranu iz njegovih zaliha.

Kad su jedne noći labudi nadlijetali taj kraj, jedan labud reče drugome: — Hej, hej, pazi, zar ne vidiš! Zar ne vidiš da se sjaj Đānaśrutijeva potomka proširio po cijelom nebu? Nemoj ga dotaći, jer ćeš se opeći!

Drugi labud odgovori: — Tko je taj čovjek? Da to nije Raikvaḥ s taljigama? — A tko je zapravo Raikvaḥ s taljigama?

— Ja ti kažem, kao što u kockanju onaj tko ima najveći pogodak dobiva sve manje pogotke, tako isto svako dobro koje ljudi čine koristi onaj tko zna što on zna.

Taj je razgovor čuo Đānaśrutijev potomak, pa kad je ujutro ustao, reče svome dvorjaniku što je čuo, a dvorjanik pođe da traži Raikvu, ali se vrati i reče da ga nije našao. Kralj će mu na to: — Traži ga tamo gdje se obično traže brāhmani!

Tražeci dalje, dvorjanik naiđe na čovjeka koji je ispod taljiga češao svrab, pa ga upita: — Jesi li ti, gospodine Raikvaḥ s taljigama? — a on mu odgovori: — Da, to sam ja. — Dvorjanik se vrati i javi da ga je našao.

- II. Tada Đānaśrutin potomak uzme šest stotina goveda, zlatni lanac i kola s mazgama, pa otiđe k Raikvi i reče mu:

— Raikva, evo ti šest stotina goveda, zlatni lanac i kola s mazgama, pa me pouči o onom božanstvu kome ti, gospodine, odaješ počast.

A Raikvaḥ mu odgovori: — Zadrži, šūdra (prípadniče najniže kaste), goveda i sve ostalo! — Nakon toga Đānaśrutin potomak uze tisuću goveda, zlatni lanac, kola s mazgama i svoju kćer, pa se vrati Raikvi,

⁸¹ Teorija »pora« u helenskoj filozofiji Parmenidova vremena podsjeća nas na neka obilježja upanišadskog pojma *kham*. Za helensku stranu analogije usp. T. V. Smith, *From Thales to Plato*, pogl. o Parmenidu, str. 15–17.

i reče mu: — »Raikva, evo ti tisuću goveda, zlatni lanac, kola s mazgama, žena i selo u kojem živiš, ali me, gospodine, pouči!

Kad je podigao lice svoje kćeri prema njemu, Raikva progovori: — Hej, šūdra, ni zbog čega drugog nego zbog tog lica navest ćeš me da govorim. — Sela u kraju gdje je živio nazivaju se Raikvin ukras, a stanovnici su iz plemena Mahāvrišaḥ. Zatim je kralju govorio ovako:

III. Uzduh je doista usisač. Kad se oganj utrne, ide u uzduh. Kad Sunce zađe, ide u uzduh, a isto tako i Mjesec.²²

Kad se voda osuši, ide u uzduh. Uzduh doista povlači sve u sebe. To je nauka o božanskim počelima.

U odnosu na nas same, dah je usisač, govor se povlači u dah, a isto tako i vid, sluh i razum. Dah ih doista povlači sve u sebe.

To su doista dva usisača, uzduh među božanskim počelima, a dah među osjetilima.

(Ch. IV, 1—3)

4. OD KOZMOGONIJE STRAHA DO KOZMOGONIJE ISTINE

Pored ontoloških spekulacija o prirodi prapočela (*agran*, grčki *arhé*) i od njih složene strukture »onoga«, makrokozmičkog svijeta, prema više ili manje heterodoksnim, ne-vedskim naukama o prirodi (*lokāyatan*), koje su učitelji kraljevske mudrosti, a i njima podložni brāhmanski učenici u to doba nastojali da prilagode i sintetiziraju s magijskim vještinama izniklim iz primitivnije podloge vedske religije — u bujanju »tajnih nauka« o porijeklu svijeta i života u najstarijim upanišadima nailazimo ponekad i na izvorna razmišljanja pustinjaka odvrće-nih od svjetovne mudrosti, a ponekad i nedodirnutih njome. Prema tradicionalnom razjašnjenju oni su slijedili trag unutarnjeg smisla simboličnog obreda (*ritan*) od čijih su se vanjskih »seoskih« čina odvratili (s razloga o kojima će biti riječi u prikazu Buddhine kritike brāhmanskog morala i praznovjerja). Ti su mudraci, osamljeni i skriveni u šumama (*araṇyam*), u svojim šumskim meditacijama (*āraṇyakam*) introvertnim putem tražili »prapočelo« egzistencijalnog smisla »u sebi samima« (*adhyātman*) i tako otkrili skalu vrijednosti koja seže od iskonskog doživljaja egzistencijalnog straha ili »bojazni« (*bhayan*) pa do vrhovnog pojma istine, *satyam*, kao prapočela u punom ontološkom značenju te riječi. Kako je ranije spomenuto, riječ *satyam*, u svom prvobitnom značenju »bit« ili »suština«, potječe iz iste osnove kao i »bitak« (*sat*) i »bi-

²² Usp. Heraklitovo mišljenje da se sunce sastoji od užarenih para.

će» (*sattvaṃ*), a po unutarnjem uviđaju *dr̥ṣṭiḥ*) postaje *aletheia* u smislu toga grčkog izraza na koji nas upozorava Heidegger.

Ti su neotrunjeni uvidi u istinu, ponikli iz nutrine, rjeđi i teže ih je ponekad izljuštiti iz konteksta nego raskošna zdanja kraljevskih kozmologija. Pa ipak, možda u tim izuzetnim primjerima *āranyaka*, poteklih iz neposrednih vedskih izvora, treba tražiti bitne pobude osnovnog obrata koji je prevladao u središnjoj struji vedāntinske filozofije — obrata od kozmologije tvarnih počela ka ontologiji nebitka-i-bitka (*sat-asat*).

Slijedeća dva primjera čine mi se simptomatična za taj prijelaz od kozmologije počela ka ontologiji nebitka-i-bitka.

Prvobitno bješe samo taj *ātmā* (samosvojstvo), čovjekolik. Ogledavši se nije vidio ništa osim sebe. Prve su mu riječi bile: »To sam ja.« Tako je nastao naziv »ja« ...

Bojao se. Zato se (još uvijek) boji onaj tko je sam. Tada promisli: »Budući da osim mene ne postoji ništa drugo, zašto da se bojim?« Tada ga napusti strah, jer nije bilo čega da se boji. Strah doista nastaje od drugoga.

Ali nije imao radosti. Zato se (još uvijek) ne raduje tko je sam. Poželi drugo biće ...

(*Bṛh. I. 4. 1—3*)

Motiv straha od smrti vraća se u Yādñavalkyinoj pouci kralju Đanaki, pa ćemo se u toj vezi ponovno na njega osvrnuti.

Kozmogonijsku formulaciju istine kao prapočela nalazimo u *Bṛihad āraṇyaka upaniṣadi*, V. 14, u pouci Budile Āšvatarāšvija kralju Đanaki o simboličkom i magijskom smislu svetog stiha (*mantraḥ*) *gāyatrī* u Rig-vedi. *Gāyatrī* je pjesma u metru od 3 x 8 slogova.⁸³ Prema već spomenutom učenju o vibracionom porijeklu kozmičkih počela, metrički izraz rig-vedske izreke (*rić*) pokazuje stvaralačku snagu božanske riječi. Tom snagom zna se poslužiti onaj tko je upućen u tajnu nauku vedske recitacije (*chandaḥ*). — Na prvi pogled *logos* u helenskoj filozofiji, po svom osnovnom obilježju »govor«,⁸⁴ djeluje kao daleki odraz ovih

⁸³ Naziv *gāyatrī* obilježava i jednu specifičnu strofu iz treće knjige Rig-vede (62. 10) kojoj brāhmanska tradicija pripisuje vrlo snažnu moć *mantr*e za ispaštanje grijeha. Ta se sveta strofa naziva i *sāvitṛī*, ili »zraka svjetlosti«, a sačinjava bitan dio jutarnje i večernje molitve *brāhmaṇa*: »Zadubimo se u tu ponajbolju zraku vrhovnog božanstva, da nam uznesu duh.« O nadahnuću za meditaciju koje brāhmaṇ nalazi u toj strofi pišu se još i danas opširne knjige religijsko-filozofskog sadržaja. Najistaknutiji filozof-yogi 20. stoljeća, Sri Aurobindo, napisao je na engleskom jeziku pod naslovom *Sāvitṛī: A legend and a symbol*, poemu na više od 900 strana (*tat sāvitur varēṇyam — bhargo dévasya dhīmahi — dhiyo yo naḥ praćodayāt*).

⁸⁴ Usp. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pogl. II, § 7. B.

»izreka« vedskih pjesnika. No upravo u tekstu o kojem je ovdje riječ, ta se magijska moć pjesničkog izraza svodi na uvid u istinu koja je prapočelo pjesničkog izraza:

Stih *gāyatrī* utemeljen je u četvrtoj, vidljivoj stopi, izvan tamnih nebesa, a ta je (stopa) utemeljena u istini. Uvid je doista istina. Doista, uvid je istina.

Prema komentaru prve su tri stope stiha *gāyatrī* utemeljene u božanskoj prirodi Sunca (*āditye*), ili u ognjenom prapočelu svijeta. — Istina, koja se u tom počelu ne da sagledati, jest transkozmička.

U zaključnim riječima razgovora s Đanakom mudrac Buḍilaḥ Āśvatarāśviḥ povezuje svoju tajnu nauku s hилоzoističkom kozmogonijom počela oganj, pa aludira na »veliko zlo« koje može počiniti nezalica, ako se bez dubljeg razumijevanja istinskog smisla fizičkih kozmologija igra s vatrom stvaralačkog govora koja će mu »opržiti usta«.

5. SREDIŠNJI TOK VEDANTINSKE MISLI

Spomenuto je da su Yādñavalkyaḥ u Brihad-aranyaka upanišadi i Uddālaka Āruṇiḥ u Čhāndogya upanišadi bili glavni protagonisti u galaksiji učitelja i škola, kojih razvoj možemo ponekad slijediti u okviru samih tih zbornika kroz tri do pet pokoljenja. Njihovo je učenje ne samo povezano u spletu tih dvaju zbornika, gdje se zgodimično i osobno susreću, nego tvori i najsnažniju okosnicu jedinstvene misli koja se u njihovim školama razvija u cjelovit sistem, i tako se uspješno odupire nizu fragmentarnih, heterodoksnih i sinkretističkih, pretežno nebrāhmanских kozmoloških teorija o prapočelima. Stav prema tim učenjima u cjelini odlikuje se najprije suprotstavljanjem ontološkog problema ne-bitka-i-bitka, nasuprot spekulacijama o jednostavnoj ili složenoj prirodi hилоzoističkih počela koja su, prema riječima brāhmanke Gardī Vācakanvī,⁸⁵ »utkana«, i od kojih su »satkana«, na razboju vremena i prostora, pojedinačna bića na potki iskustvenog svijeta, »između neba i zemlje«.

Od sumnje u nebitak-i-bitak pošli smo već u prikazu filozofskih tema Rig-vede. Neposredni nastavljači istih razmišljanja u ranim upanišadima dosljedno usmjeruju tok svoje kritičke razrade ka produblje-

⁸⁵ Brh. III, 8, 3—4.

nju teza na koje nas u razvojnem toku novije evropske filozofije podsjeća put od panteizma ka idealizmu. Da bismo izbjegli preuranjeno i neadekvatno stavljanje etiketa na specifične teze pojedinačnih učitelja, poći ćemo ovdje od obuhvatne ocjene razvojnih smjernica i njihove povijesne razrade u razdoblju klasične vedāntinske filozofije — od ocjene od koje polazi. S. N. Dasgupta u prikazu filozofije upanišadi:⁸⁶

Najsnažnija struja mišljenja, koja je izražena u većini tekstova, smatra da je *ātmā* ili *brahma* jedina zbiljnost, a sve je ostalo prema njemu nezbiljno. Druga struja mišljenja, koja se nalazi u mnogim tekstovima, jest panteističko vjerovanje koje identificira svemir s *ātmanom* ili *brahmanom*. Treća je struja teistička i smatra da je *brahma* bog kome je podložan cijeli svijet. Budući da su te ideje ostale na zajedničkom poprištu gdje još ni jedna nije bila sistematski razrađena, došlo je do razmimoilaženja među kasnijim predstavnicima vedānte, Šankare, Rāmānuđe i ostalih, o značenju tekstova kad je trebalo iz njih razraditi sređenu sistematsku filozofiju.

Dvije osnovne smjernice na koje sam želio upozoriti u upanišadskoj potki prvih velikih škola o kojima je ovdje riječ — panteizam i idealizam — sažeto su izražene najprije u učenju Šāṇḍilye (*Šāṇḍilya-vidyā*), komu se, barem s doksografskim opravdanjem, priznaje prvo mjesto u ovom filozofskom smjeru. Prva tri stava u prikazu njegova učenja u Čhāndogyi (III, 14, 1—3) glase ovako:

Doista, sve je ovo *brahma*. To je početak, svršetak i tok.⁸⁷ To treba smireno razmatrati. Doista, čovjek se sastoji od sposobnosti (*kratu-mayaḥ*). Kako čovjek bude osposobljen u ovom svijetu, tako biva i usmjeren poslije smrti. Zato neka se osposobi.

Čovjek je ustrojen razumom (*mano-mayaḥ*), tijelo dahom, lik svjetlošću. Cilj mu je istina. Zasebnost mu je prostor (*ākāśātmā*).

Sva djela, sve želje, svi mirisi, svi okusi — sve je to obuhvaćeno bez riječi, bez napora.

Ono što jesam po sebi, u nutrini srca, manje je od zrna riže, ili ječma, ili gorušice, od zrna prosa, neoljuštenog ili oljuštenog. Ono što jesam po sebi, u nutrini srca, moćnije je od zemlje, od svega što je pod nebom, moćnije od tih svjetova.

U Yādñavalkyinoj raspravi sa Gārgī naići ćemo na prve osnove analize transcendentalne strukture spoznajnog subjekta ili »ličnosti« (*puru-*

⁸⁶ S. N. Dasgupta, op. cit., str. 50.

⁸⁷ Prema Šankarinu komentaru mističku riječ *tadāalān* treba rasplesti u ovu rečenicu. To je obilježje apsoluta shvaćenog kao obuhvatnost triju vremenskih ekstaza. Tekst komentara vidi u Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads*, London, Allen and Unwin, 1953, str. 391.

ṣaḥ). U Šāṇḍilyinu učenju, izrazitije nego u prethodno citiranoj pouci Buḍile Aśvatarāšvija, nalazimo prvo opravdanje da cijelo spoznajno usmjerenje vedāntinske misli nazovemo *idealizmom istine*.

6. UDDĀLAKA ĀRUṆIH

Āchāndogya upaniṣad, u kojoj je Uddālaka Āruṇih središnja ličnost, i Brihad-āraṇyaka upaniṣad, čiji je najvažniji dio posvećen Yādñavalky, opisuju sa dva različita stanovišta život i nauku mudraca istog vremena i sredine. Velik dio razgovora u Brihad-āraṇyaki vodi se na dvoru kralja Ḍanake u Ayodji, gdje mnogi ugledni brāhmani uživaju priznanje kao duhovni učitelji plemstva. Tek na rubu opisa kulturne sredine, na početku i na kraju upaniṣadi, ističe se i duhovna nadmoć dvaju kraljeva nad brāhmanskim učiteljima koji ih posjećuju. U drugom poglavlju (Brh. II, 1) vladar Kāṣija (Banaras) Aḍataṣatruḥ izražava nezadovoljstvo s poukom Dripta-bālākija Gārgye i pokušava razjasniti dublji smisao njegove brāhmanske predaje. — U posljednjem poglavlju (VI, 2) kralj Pravāhaṇaḥ Ḍaivalih na jednom plemićkom zboru susreće sina Uddālaka Āruṇija, Śvetaketu, i u razgovoru s njim ustanovljuje da mlađi brāhman od svog oca nije primio dovoljnu pouku. Sinova sramota povod je ocu da otiđe kralju i da mu postane učenik. U opisu se ističe da je takav postupak neuobičajeno poniženje za svećeničku kastu. Također i isticanje duhovne inferiornosti Uddālaka u raspravi s Yādñavalkyom na Ḍanakinu dvoru djeluje tendenciozno.

U Āchāndogyi nalazimo opširnije i izrazitije nego u Brihad-āraṇyaki opise učitelja i sljedbenika šest uglednih nezavisnih škola, počevši od Šāṇḍilyne u prvom poglavlju, pa do zaključnog opisa božanskog pra-učitelja Praḍāpatija, čiji je učenik bio legendarni prvi zakonodavac čovječanstva Manuḥ Uddālakina škola, koja ovdje zauzima daleko najvažnije mjesto, nalazi se u ovom slijedu na četvrtom mjestu.

U opisu društvenih prilika zahvaćenih iz ovako proširenih vidokrugova u Āchāndogyi vidi se mnogo snažnije nego u Brihad-āraṇyaki, nadmoć kraljevske mudrosti, a ponižavanje brāhmana bez okolišanja redovna je pojava. I po tom svjedočanstvu o promjenama u društvenim odnosima moglo bi se zaključiti da je Āchāndogya upaniṣad nešto kasnijeg datuma. Iako bi takvo datiranje iz implicitnih razloga moglo biti opravdano, iz toga još ne slijedi da je Yādñavalkyaḥ bio Uddālakin prethodnik. Iz doksografske usporedbe njihovih učenja čini mi se da je su-

protina pretpostavka vjerojatnija, ili barem povoljnija za prikaz logičkog razvoja zajedničkih idejnih pretpostavki. Zato ću, u nastavku, taj slijed misli prikazati polazeći od Uddālakine pouke sinu Švetaketu u Čhāndogyi.

Pri kraju Brihadāranyake (VI, 3. 7 i d.) navedena je jedna pouka ritualne prirode koju Uddālaka Āruṇiḥ daje svojem učeniku Vādasaneyi Yādñavalkyi, a zatim slijedi prijenos istog učenja kroz slijedećih pet pokoljenja, sve do učenikâ Satyakāme Ďābāle, jednog od najistaknutijih učitelja u Čhāndogya upanišadi. U razgovorima Yādñavalkye s Ďanakom, a ni drugdje, Yādñavalkyaḥ se ne naziva ni očinskim a ni plemenskim imenom. Uddālakaḥ se međutim redovito spominje kao sin Āruṇin, a i po plemenskom imenu Gautamaḥ. Protagonist *Kaṭha upanišadi* Naćiketā, indijski Orfej, naziva se sinom Uddalake Āruṇija, a svog oca naziva Gautamaḥ. No Naćiketā u svijetu preminulih otaca postaje učenik Yame. Učenje njegova oca tu se ne razrađuje.

Bitni dio Uddālakina učenja sadržan je VI poglavlju Čhāndogya upanišadi, u pouci sinu Švetaketu. Ishodišna je teza da je »prvobitno bio sâm bitak, jedinstven bez dvojstva«. Protutezu da je »iz nebitka nastao bitak« Uddālakaḥ odbija kao apsurdnu. Iz te pretpostavke monizma (*advaitam*) apsolutnog bitka slijedi nauka o bitnom identitetu svih bića, o »istinskom« (*satyam*) identitetu »sebe« (*ātmā*) sa »svime« (*sarvam*). Karakteristično je da je težište Uddālakinih dokaza u izvodu ove teze u zaključnoj rečenici svakog pojedinog dokaza, u argumentu *ad quem: tat tvam asi*, »to ti jesi«.

U uvodnom odsječku opisan je ukratko lik brāhmanskog učenika u Švetaketuovu karakteru, a zatim sažeti prikaz središnje teze njegova oca, iz kojega jasnije nego iz konačnog izvoda vidimo da Uddālakaḥ još nije dostigao do idealističke formulacije vedāntinske teze o apsolutnom monizmu. Iza tog uvodnog prikaza slijedi razjašnjenje teze o isključivoj prvobitnosti bitka.

1. *Aum*. Švetaketuḥ je bio unuk Āruṇe.^{9*} Otac mu reče: »Švetaketo, posveti se životu brāhmanskog učenika, jer u našoj obitelji, sinko, nitko nije neuk, brāhman tek po rođenju.« — On tako pođe u nauk kad mu je bilo dvanaest godina, a vrati se kad mu je bilo dvadeset i četiri, pošto je proučio sve Vede. Bio je vrlo umišljen, smatrao se

^{9*} *Aum* je mistička invokacija. O stvaralačkoj vibracionoj sposobnosti koju izaziva svako pojedino od ova tri slova često se raspravlja u »tainoj nauci« upanišadi. Āruṇaḥ je bio otac Uddālake. Treće pogl. Čhānd. up. počinje dugom i veličanstvenom himnom u kojoj se svemir obrazlaže usporedbom sa košnicom meda. Na kraju himne (III. 11. 4.) spominje se da je Āruṇaḥ tu himnu »priopćio Uddālaki Āruṇiju, svom najstarijem sinu.« Švetaketuḥ je ovdje obilježen kao »Āruṇin unuk — Āruṇeyaḥ.

učenim i bio bezobrazan. Otac mu reče: »Švetaketo, kad si već toliko umišljen, smatraš se učenim i bezobrazan si, jesi li pitao i za nauku o onome po čemu nečuveno postaje čuveno, nezamislivo zamišljeno, a nespoznato spoznato?« — »A zar postoji gospodine, i takva nauka?« — Isto onako, sinko, kao što se po jednoj grudi gline prepoznaje sve što je izrađeno od gline, a oblikovanje je samo pridavanje imena koje se osniva na govoru, dok je uistinu to samo glina; isto onako, sinko, kao što se po jednom komadu zlata prepoznaje sve što je izrađeno od zlata, a oblikovanje je samo pridavanje imena koje se osniva na govoru, dok je uistinu to samo zlato; isto onako, sinko, kao što se po jednim škaricama za nokte prepoznaje sve što je izrađeno od željeza, a oblikovanje je samo pridavanje imena koje se osniva na govoru, dok je uistinu to samo željezo — isto tako, sinko postoji i ta nauka. — Doista, ona ugledna gospoda to nisu znala, jer da su znala, zašto me ne bi naučila. Zato mi ti, gospodine, molim te, to sad reci. — A otac odgovori: »Hoću sinko!«

2. — Bitak je, sinko, prvobitno bio to jedno bez dvojstva. Neki kažu da je nebitak prvobitno bio to jedno bez dvojstva, a iz tog nebitka je nastao bitak. — No zar bi doista, sinko, moglo biti tako? Kako bi iz nebitka nastao bitak? Obrnuto, sinko, bitak je prvobitno bio to jedno bez dvojstva. — Tada predoči da biva mnoštvo, da se razmnaža. Tad iz njega probukti vatra. Ta vatra predoči da biva mnoštvo, da se razmnaža. Tad iz nje izvrije voda. Zato kad se čovjek muči ili znoji, tad nastaje voda iz topline. — Ta voda predoči da biva mnoštvo, da da se razmnaža. Tada iz nje proklija hrana. Zato kad pada kiša, onda buja hrana. Zato hrana nastaje jedino iz vode.

3. Postoje samo tri klice iz kojih se rađaju ta bića: iz jajeta, iz živog zametka i iz ogranka.

Ono (utjelovljeno) božanstvo predoči da ulazi u ta tri božanstva svojstvom životnog daha, da razvije imena-likove,⁸⁹ pa da svako pojedino od njih triju utrostručava. Tako to božanstvo uđe u ona tri božanstva svojim životnim dahom, pa razvije imena -i- likove i svako pojedino od njih utrostruči. A kako je svako od tih triju božanstava postalo trostruko, to, sinko, sad nauči od mene.

4. Ono što je u ognju crveni oblik, to je oblik žara. Bijeli oblik je oblik vode, a crni zemaljske hrane. Tako se vatrenost odvaja od vatre, a preobražaj je samo pridavanje imena koje se osniva na govoru. Istinski tu postoje samo tri oblika.

.

Doista, to je bilo ono prastaro znanje po kojem su moćni i učeni mudraci uviđali da sve crvene pojave imaju oblik žara, sve bijele pojave oblik vode, sve crne pojave oblik zemaljske hrane, a da su sve nejasne pojave mješavina tih božanstava. A sada, sinko, nauči od mene kako se ta tri božanstva utrostručuju u ljudskom području.

⁸⁹ Tri božanstva ovdje su počela vatre, vode i zemlje, a iz njihova sjedinjenja s bitkom (*sat*), prema Radhakrishnanovoj interpretaciji komentara, proističu sve raznolike pojave u svijetu. Usp. *The Principal Upaniṣads*, str. 450.

5.
 Duh je, sinko oblikovan hranom, dah vodom, govor žarom
8. Nauči od mene, sinko, što je glad i žeđ. Kad čovjek želi da jede, onda mu tekućine razvode (po tijelu) ono što je pojeo. Kao što se netko naziva vodičem goveda, vodičem konja, ili vodičem ljudi, tako se tekućina naziva vodičem hrane (koju provodi po tijelu). Tako shvati, sinko, da je nastalo tijelo i da ne bi moglo postojati bez korijena. A što bi mu drugo moglo biti korijen nego hrana? Zato, sinko, isto onako kao što je hrana izdanak, koje korijen treba tražiti u tekućini, tako je i tekućina izdanak koje korijen treba tražiti u vatri, a vatra je izdanak koje korijen treba tražiti u bitku, dok je bitak, sinko, korijen svih tih bića. Bitak je područje (njihova bivanja), bitak je podloga.

 Ono što je sićušna jezgra, to je sve ovo po sebi (*ātmyam*). To je istina. To je bit (sebe, *ātmā*). To si ti, Švétaketo.
9. Kao što pčele, sinko, izažimlju med sakupljajući sokove raznog raslinja, pa ga pretvaraju u sok jedinstvenog ukusa, tako da se ti sokovi više ne razlikuju međusobno kao sok ovog ili onog stabla, isto tako, sinko, i sva ova bića kad se stope u bitku, nisu svjesna da se upravo stapaju u bitku.
 Što god da je netko na ovom svijetu — tigar, lav, vuk, vepar, crv, obad, komarac — svatko postaje *to* (jedinstvo bitka).
 Ono, što je sićušna jezgra, to je sve ovo po sebi. To je istina. To je bit (sebe). To si ti, Švetaketo!
10. Ove rijeke, sinko, teku jedne na istok, druge na zapad, sežu od mora do mora, pa i same postaju more. Kao što one ne znaju: »Ja sam ova rijeka« — »Ja sam ona rijeka« — isto tako, sinko, i sva ova bića, iako su nastala iz bitka, ne znaju da su nastala iz bitka.
 Ono što je sićušna jezgra, to je sve ovo po sebi. To je istina. To je bit (sebe). To si ti, Švetaketo!
11. Kad bi netko, sinko, zasjekao korijen ovoga velikog stabla, ono bi smolilo, ali bi živjelo dalje. Kad bi ga netko zasjekao po sredini, ono bi smolilo, ali bi živjelo dalje. Kad bi ga netko zasjekao pri vrhu, ono bi smolilo, ali bi živjelo dalje. Prožeto svojim životnim svojstvom ono stoji čvrsto, napajajući se i radujući.
 Ako mu život napusti jednu granu, ona se sasuši. Ako mu napusti drugu, i ona se sasuši. Ako mu napusti treću, i ona se sasuši. Ako ga napusti cijelo, cijelo se sasuši. Tako, zbilja, uvidi sinko!
 Doista, lišeno životnosti tijelo umire, ali život ne umire.
 Ono što je sićušna jezgra, to je sve ovo po sebi. To je istina. To je bit (sebe). To si ti, Švetaketo!
12. Donesi ovamo plod stabla *nyagródhaḥ*! — Evo ga, gospodine! — Prelomi ga! — Prelomljen je, gospodine! — Što tu vidiš? — Ovo sitno sjemenje, gospodine! — Prelomi jednu sjemenku! — Prelomljena je, gospodine! — Što sad vidiš? — Ništa gospodine!

Tada mu reče ovako: — Sinko, to je sićušna jezgra koje ne primjećuješ, a od te jezgre nastalo ovo veliko stablo *nyagrodhaḥ*, Vjeruj, sinko!

Ono je sićušna jezgra, to je sve ovo po sebi. To je istina. To je bit (sebe). To si ti, Švetaketo!

13. — Stavi ovu sol u vodu, pa dođi ujutro k meni! — On učini tako. — Otac mu reče: Molim te, donesi ovamo onu sol koju si sinoć stavio u vodu! — On je potraži, ali je ne nađe, jer se potpuno rastopila. — Popij gutljaj vode s ove strane! — Kakva je? — Slana. — Popij gutljaj iz sredine! Kakva je? — Slana. — Popij gutljaj s druge strane! Kakva je? — Slana. — Prospi to, pa dođi k meni! — Tako je učinio, a sva je voda bila jednaka. Otac mu tada reče: — Ti, sinko, u tome doista ne primjećuješ bitak, no on je tu. Ono što je sićušna jezgra, to je sve ovo po sebi. To je istina. To je bit (sebe). To si ti, Švetaketo!

7. YĀDĀVALKYAḤ

Analogiju Uddālakinu izvodu načela *tat tvam asi* nalazimo u Yādāvalkyinoj pouci ženi Maitreyī, kad je odlučio da se »odvrati« od svijeta i povuče u pustinjački život. Isti je događaj opisan dva puta u Brihad-āraṇyaka upanišadi, najprije u knjizi II, pogl. 4, a kasnije u knjizi IV, pogl. 5. Jedina bitna razlika tih dvaju opisa jest u zaključnom odsječku (15) kasnijeg teksta, gdje se cijeli izvod na kraju svodi na Yādāvalkyin metodološki princip apstrakcije, *nēti, nēti* (»ne to, ne to«). Taj se iskaz u potpunoj formulaciji: *sa eṣa neti nety ātmā* (»ono što je po sebi je *ne-to, ne-to*«) formalno suprotstavlja Uddālakinu afirmaciji bitka, *tat tvam asi*. Krajnje ontološke posljedice ovoga početnog dijalektičkog obrata doći će do punog izražaja tek u antivedāntinskom stavu Buddhina učenja o ništavilu (*śūnyatā-vādaḥ*). U okviru vedāntinskih interpretacija ovih upanišadi, koje se redovno tumače odvojeno, razlika se (sve do danas tek implicitno) svodi na metodološki postupak. Pri tome se i sama polazna formulacija Yādāvalkyina iskaza reducira na stereotipno metodološko pravilo. Onome tko tekstove čita bez egzegetskih predrasuda ne bi trebalo da bude teško uočiti namjeru izbjegavanja konfrontacije dvaju na prvi pogled oprečnih stanovišta.

Yādāvalkyina namjera da u razvoju vedāntinske filozofije identiteta predusretne i kritički ograniči smjer ontološkog realizma (po kojem se, prema ocjeni novijih indijskih filozofa, Spinozin panteizam bitno razlikuje od vedāntinskog monizma) očituje se u primjeni kriterija

eliminacije (epohé), *neti-neti*, na iste primjere iz kojih Uddālakaḥ izvodi tezu *tat tvam asi*. Yādñavalkya na pouka Maitreyī (*Bṛh. IV. 5*) završava primjenom načela *neti-neti* na primjer rijeka koje teku u more i na primjer soli. U jednom ranijem kontekstu (*Bṛh. III, 9, 28*), u zaključnom govoru Yādñavalkye na filozofskom zboru na dvoru kralja Janake (gdje je bio prisutan i Uddālakaḥ) nalazimo i retorski obrađenu usporedbu sa stablom.

Yādñavalkyaḥ je imao dvije žene, Maitreyī i Kātyāyanī. Maitreyi je bila učena u znanju o *brahmanu*, dok je Kātyāyanī znala jedino ženske vještine. Kad je Yādñavalkya odlučio da promijeni način života (te da se po brāhmanskom običaju povuče iz domaćinstva, *grihasthaḥ*, u pustinjački život, *vānaprasthaḥ*), on reče Maitreyī: — Odlučio sam da napustim ovaj stupanj života, pa hajde da napravim nagodbu između tebe i Kātyāyanī.

Maitreyī odgovori: — Kad bi, gospodaru, čitava ova zemlja ispunjena blagom bila moja, bih li zato postala besmrtna? — Ne bi — reče Yādñavalkyaḥ. — Živjela bi životom bogataša, no besmrtnost se ne stiče blagom.

A Maitreyī odgovori: — Što će mi ono od čega neću postati besmrtna. Ono što si spoznao, gospodaru, to mi reci!

Yādñavalkyaḥ reče: — Draga si mi bila i do sada, a sada si još i više. Neka bude kako želiš. Razjasnit ću ti, a ti nastoj da se zadubiš u to u što ću te uputiti.

Tada nastavi: — Zbilja, nije nam muž drag od ljubavi prema mužu, nego zbog ljubavi prema *ātmanu*. Nije nam žena draga iz ljubavi prema ženi, nego zbog ljubavi prema *ātmanu*. Nisu nam djeca draga od ljubavi prema djeci, nego zbog ljubavi prema *ātmanu*... Nisu nam svjetovi dragi od ljubavi prema svjetovima, nego zbog ljubavi prema *ātmanu*... Nisu nam bogovi dragi od ljubavi prema bogovima, nego zbog ljubavi prema *ātmanu*... Nije nam sve ovo drago od ljubavi prema svemu ovome, nego zbog ljubavi prema *ātmanu*. Samo *ātman* treba gledati, slušati, o njemu misliti, u njega se zadubiti, Maitreyī. Samo gledajući i slušajući *ātman*, misleći o njemu i spoznajući ga, shvaćamo sve ovo.

— Kao što je more zajedničko stjecište svih voda, isto je tako koža zajedničko stjecište svih dodirnih osjeta, nos svih mirisa, jezik svih okusa, oko svih vidnih likova, uho svih zvukova, razum svih zamisli, srce svih vjerskih spoznaja (*vidyā*), ruke svih djelatnosti, spolovilo svih užitaka, čmar svih izlučina, noge svih kretanja — isto je tako govor zajedničko stjecište svih Veda.

— Kao što se u grmenu soli ne razlikuje nutrina od vanjštine, nego je grmen potpuno istog okusa, isto je tako i *ātmā* bez nutrine i vanjštine, sasvim upotpunjena spoznaja. Kao što je izronio iz tih (gore spomenutih, osjetnih i djelatnih) počela, tako u njih i uranja. Dalje od toga svijest ne seže. (Ili: Poslije smrti nema svijesti.) — Tako je rekao Yādñavalkyaḥ.

A Maitreyī odgovori: — Time si me, gospodaru, potpuno zbunio. To uopće ne razumijem. — Yādñavalkyah nastavi: — Što ti ja kažem, zaista nije zabluda. Taj *ātmā* zaista ne iščezava, njegovo je svojstvo neuništivost. Tamo gdje postoji dvojstvo, jedno opaža drugo, osjeća mu miris, okus; jedno govori drugome, jedno čuje drugo, jedno spoznaje drugo. No tamo gdje je sve postalo jedinstveno u sebi, čime i što da opaža, ili osjeća po mirisu i okusu; čime i što da govori i sluša; čime i što da zamišlja, čime i što da dotiče, čime i što da spoznaje? Čime da spozna ono po čemu se sve to spoznaje? Ta (vlastitost samoga) sebe je »ne to, ne to«.

— (U spoznajnom procesu to »sebe« ostaje) nezahvaćeno, jer se ne može zahvatiti, nerazoreno, jer se ne može razoriti, nezdruženo, jer se ne može združiti, nezavisno, jer se ne može uznemiriti ni okljaštriti. Doista, čime da se spozna spoznavatelj? — To ti je pouka, Maitreyī. Takva je, eto, besmrtnost.

Tako rekavši Yādñavalkyah napusti dom.

Yādñavalkyina usporedba sa stablom glasi ovako:

Kao stablo koje natkriljuje šumu, takav je doista i čovjek:
kose su mu lišće, a koža kora.

Pod kožom kola krv, a pod korom sok.

Zato iz rane teče krv kao sok iz zasječena stabla.

Meso mu je unutarnja kora, a živci vlakna.

Kosti su mu unutarnje drvo, a srž kosti ko srčika biljke.

Posječeno stablo ponovno izraste iz korijena.

A iz kojeg korijena dalje raste smrtnik kad ga presiječe smrt?

Ne reci: »iz sperme«, jer to potječe iz (drugog) živog bića.

I stablo niče iz sjemena, pa je sigurno kad uquine da će nastati novo.

Ali kad se stablo iščupa s korijenom, onda se više ne obnavlja.

A iz kojeg korijena dalje raste smrtnik kad ga presiječe smrt?

Što je već rođeno više se ne rađa. Jer tko bi ga opet rodio?

Brahma je spoznaja, blaženstvo, krajnji smisao za onoga tko prinosi žrtve,

a i za onog čiji je uvid ustaljen.

Razlika dvaju gledišta — Uddālakina i Yādñavalkyina — vrlo je subtilna, zato što nas i jedan i drugi upućuju na isti krajnji transcendentni (*paramārthaḥ*) domet spoznaje — apsolutnu bit *brahmana*. Implicitna razlika proizlazi iz stava prema mogućnosti identificiranja biti-istine (*satyam*) s njenim odrazom u realnosti svijeta. Raspon ovdje zacrtanih stanovišta proširit će se uskoro u središnji problem klasične indijske filozofije, ocrtan diferencijacijom teza o idealizmu istine.

Teško se oteti dojmu da je u evropskoj filozofiji već Plotin bio upoznat s tim žarišnim problemom indijske filozofije i da je sa svoga stanovišta (koje je najsrodnije indijskoj filozofiji *sāṃkhyaṃ*, kako je

prikazana u nizu kasnijih upanišadi i u Bhagavad-gīti) kritizirao formulaciju problema u Uddālakinoj verziji i zastupao gledište srodnije Yād-ñavalkyinu, iako znatno izrazitije od njega.⁹⁰ Danas je teže osporavati nego zastupati tezu da je Plotin poznavao upanišadske, a i neke druge indijske tekstove, približno iz razdoblja Bhagavad-gīte, jer već i o izvorima takva znanja imamo prilično vjerodostojne podatke.⁹¹ Kod Plotina ne nalazimo samo analogiju, nego i homologiju Uddālakinim formulacijama teza koje Plotin kritizira sa stanovišta koje nije heterogeno kategorijalnim strukturama indijske misli na koje sam upravo upozorio.

Homologiju usporedbe s rijekama, za kojom slijedi usporedba sa stablom, nalazimo u 10. odlomku 8. dijela III Enneade. Te su analogije primjeri za Plotinovu tezu, koja im neposredno prethodi: »Jedno, dakle, nije nikoje od tih bića, ono prethodi svim bićima« — stav bliži Yād-ñavalkyinu nego Uddālakinu. U V Enneadi (2, 2) Plotin se vraća na analogiju stabla, koja još izrazitije podsjeća na Uddālakinu nego ranija:

Kad odrežemo izdanke ili vrhove grana nekog stabla, kuda odlazi dio duše koji je u njima? — Na mjesto odakle je došao. Jer taj dio nije bio odijeljen nikakvom udaljenošću. On je uvijek jedan sa svojom osnovom. — Ali, ako se prereže ili spali korijen, gdje je dio duše koji je bio u njemu? — On je u duši koja nije promijenila mjesto...

Protiv Uddālakine metafizike identiteta mogao bi se primijeniti Plotinov prigovor u poglavlju o sudbini u III Enneadi (1, 4), gdje se prvi put javlja usporedba sa stablom. To je prigovor protiv fatalizma koji »uništava uzročnu povezanost« i isključuje mogućnost da »svaki događaj ima svoj uzrok, budući da sva bića sačinjavaju samo jedno jedino biće«.

Plotinova se filozofija identiteta, nasuprot tome, u V Enneadi približava gledištu impliciranu u Yād-ñavalkyinu kriteriju eliminacije, zaostrenu u kasnijoj vedāntinskoj kritici buddhističkog nihilizma (koji upravo u Plotinovo doba doseže svoj vrhunac u tezama Nāgārdžunina *śū-nyā-vāda*):

Ako zahvatimo jedinstvo istinskih bića, njihovu osnovu, njihov izvor i njihovu moć, hoćemo li se pokolebati i vjerovati da nismo zahvatili ništa? Doista, ta osnova nije ništa, ništa od onoga čemu je osnova. Doista, za njega se ne može ništa tvrditi — ni bitak, ni supstancija, ni život, nego da je iznad svega toga. Apstrahirajte od bitka da biste ga zahvatili...

⁹⁰ Usp. moj rad, *Indian Analogies in the Philosophy of Plotinus*, u *Indian Philosophical Annual*, University of Madras, Vol. IV, 1968.

⁹¹ Usp. J. Filliozat, *Les relations extérieures de l'Inde (I), La doctrine brahmanique à Rome au IIIe siècle*, Pondicherry, Institut Français d'Indologie, 1956.

8. KRAĆE I KASNIJE UPANIŠADI

Istina koja je iza razuma, života i osjetnosti, treba da bude ta što transcendirajući rukovodi. To je božanstvo, *devaḥ*, u čijem je posjedu sve. Do tog zaključka došla je *Īśa upaniśad* sintezom svega što postoji. *Kena* to isto postiže antitezom egzistencije po sebi, jedinstvene i prevladavajuće, i svega onoga što postoji u raznolikosti, a zavisi od moći koja biću nije vlastita.

Sri Aurobindo⁹²

Neautentična moć nad pojedinačnom egzistencijom, o kojoj je ovdje riječ, jest *māyā*, transcendentalna iluzija koje se moć osniva na metafizičkom »neznanju« (*āvidyā*). To je prvi uzrok ili iskon od kojeg polaze i ortodoksne i heterodoksne indijske filozofije. Formalno određenje prvog uzroka ili karike (*nidānaṁ*) u lancu uzročno »uvjetovanog nastanka« činilaca iskustvene spoznaje dobiva pojam neznanja (*āvidyā*) u buddhističkoj shemi transcendentalne sinteze egzistencijala (od »neznanja« do »rođenja« i »smrti«), s kojom ćemo se upoznati kasnije.

U ranoj upaniśadskoj književnosti pojam neznanja nalazi najzaoštreniju dijalektičku formulaciju u *Īśa upaniśadi*, dok *Kena* polazi od pitanja o biti subjekta spoznaje, u kojem traži razlog njene nedostatnosti.

Īśa upaniśad

Za indijsko je umovanje prastavna pretpostavka da filozofsku misao čini *filozofskom* tek njen refleksivni karakter, njen iskonski obrat ka sebi samoj, kritička dvojba o ograničenosti vjerodostojnosti vlastitog dosega. *Kena upaniśad*, kako ćemo vidjeti, razrađuje temu nemoći bogova u smislu u kojem se, kako sam upozorio ranije, upravo osjetni organi (uključivši razum, *manas*, kao koordinacioni organ) nazivaju božanskim »moćima« (*indriyaṁ*), ili izravno »bogovima« (*devaḥ*) kao i hi-lozoistička prapočela makrokozmičkog svijeta. Podloga sumnje u moć bogova jest prastavni uvid u iskonsko metafizičko i ontološko neznanje, u vlastitu egzistencijalnu nemoć. (Usporedi već navedenu »kozmo-

⁹² *Kena Upaniśad*, Sri Aurobindo Ashran, Pondicherry, 1952, str. 28. Za navode u nastavku usp. i njegovo djelo o *Iśa Upaniśad*, isto izd., 1951.

goniju straha«.) Taj je prastavni uvid u indijskoj filozofiji našao svoj puni izraz za sva vremena u izreci Īša upanišadi (9):

U slijepu tamu ulazi tko cijeni neznanje,
a u još veću tamu onaj tko uživa u znanju.

Da se pod pouzdanjem u spoznaju podrazumijeva nekritička vjera u znanje ili znanost, potvrđuje neposredno izreka 11:

Tek tko spozna oboje, i znanje i neznanje,
taj neznanjem nadmašuje smrt, a znanjem postiže besmrtnost.

Ista se formulacija u nastavku primjenjuje i na vjeru ili pouzdanje u »moć« (*sambhūtiḥ*) i »nemoć«. (Višeznačni sanskritski izraz može da znači i ograničeno, prolazno biće u odnosu prema trajnom i neograničenom.)

Strofe koje prethode navedenima na početku Īša upanišadi pune su shvaćanja koja nas snažno podsjećaju na helenske predsokratovske filozofe, počevši od Thalesa, kome se pripisuje tvrdnja da je svijet pun bogova, do Heraklita, Parmenida i Zenonovih dokaza protiv »svijetu-svekretu« (*dagat*), prema indijskoj predodžbi od koje polazi i ova upanišad.⁹³

Bogom je prožeto sve ovo što god se u svijetu pokretnosti kreće.
Zato uživaj u odricanju! Ne budi gramzljiv ni za čijim blagom! . . .

Demonški su, doista, ti svjetovi oviti sljepilom tame,
gdje nakon smrti odlaze oni što su ubitačni sami sebi.
Nepokretno jedno brže je od misli, osjetila ga nikad ne dostižu,
uvijek je ispred njih. Iako stoji, nadmašuje sve što bježi.
U njemu vjetrovit pokretač podržava svako zbivanje.

I kreće se i ne kreće, daleko je a i blizu,
svemu je to u nutрини, a svemu je i izvanjsko.

A onaj tko sva bića u sebi tako zrije i u svim bićima sebe,
ne osjeća zbog tog odvratnost.

Tko spozna istovjetnost svih bića sa samim sobom,
koje još zablude i koje brige treba da se plaši, pošto je prozreo jedinstvo?

.

Indijski interpretatori, još od Šankare, u ovoj upanišadi nalaze dijalektiku »kontemplativnog i aktivnog života« i težnju za njihovim je-

⁹³ Prijevod potpunog teksta ove najkraće i najveličanstvenije među najstarijim upanišadima nalazi se u mojoj *Filozofiji istočnih naroda I.*, str. 244—246. Duži naslov upanišadi glasi Īśāvāśya-, po prvoj riječi, »Bogom prožet«.

dinstvom (Radhakrishnan). Aurobindo problem indijskog iracionalizma nalazi ovdje izražen u »kontradikciji koja se rađa iz same prirode spoznaje, jer je ona odnos svijesti koja traži i svijesti koja je tražena«. Karakteristična je za srodnost Aurobindova vitalističkog pogleda na svijet s Bergsonovim slijedeća rečenica iz njegova komentara ove upanišadi: »Razum postoji jer je ono što je s onu stranu razuma iz sebe zahvatilo inverznu akciju.«⁹⁴

Kena upanišad

Od koga usmjerena misao teži k odredištu?
 Od koga se upregnut pokreće prvi dah života?
 Od koga se usmjerena izriče ova riječ?
 Koje božanstvo napreže vid i sluh?

Naslov upanišadi, prva riječ »*kena*?« (instrumental singulara upitne zamjenice) znači »kime?« ili »po kome?«, a odnosi se na subjekt koji pokreće misao i na začetnika svake fizičke ili psihičke djelatnosti. To je pitanje u indijskoj filozofiji uvijek dvoznačno, u odnosu na pokretača kozmičkog zbivanja i na pokretača pitanja iz kojeg izvire spoznaja. Jedno i drugo značenje proistječe iz spoznajnog nagona neznanjem ograničenog bića, a usmjereno je ne samo prema analitičkoj spoznaji subjekta nego i prema spoznaji *smisla* zbivanja, čija je problematičnost pobuda traganju za unutarnjim pokretačem.

Iako je indijska filozofija u osnovi upućena na analitičku i reduktivnu metodu, iako se uvijek ponovno vraća na motiv sumnje u realnost i konačnost pojavnog svijeta, njeno razumijevanje s evropskih filozofskih stanovišta iziskuje poznavanje specifičnih obilježja takva stava.

Svrha je umovanja *sādhana*⁹⁵ ili doseg ideala praktične filozofije. Za razliku od evropske tradicije, u Indiji je metoda discipline praktičnog uma istančano razrađena (kako ćemo vidjeti osobito u prikazu sistema *yoga*). Način kako su nam dani iracionalni elementi moralnog

⁹⁴ Usp. Bergsonovo shvaćanje kozmologije kao »preobraćene psihologije« (*psychologie retournée*) u *Evolution Créatrice* (62. izd., str. 209).

⁹⁵ Rabindranath Tagore pod naslovom *Sādhana* napisao je knjigu koja je, s njegova stanovišta, moderni uvod u klasičnu indijsku filozofiju, prvenstveno u svijet religiozno-filozofskih gledišta sadržanih u upanišadima. Za njega *sādhana* znači »ostvarenje« duhovnog smisla života. Konzervativniji religijski mislioci definiraju izraz *sādhana* kao »asketsko pročišćenje«. S. N. Dasgupta (op. cit., str. 71) smisao *sādhane* kao discipline praktičnog uma određuje ovako: »Cilj života, stav prema svijetu i sredstva za postignuće tog cilja (*sādhana*) bili su u temelju isti, postojala je jedinstvena suglasnost o praktičnoj *sādhani* u gotovo svim indijskim sistemima.«

iskustva, od kojih ta disciplina polazi, ostaje, međutim, načelno izvan diskusije te ide u područje evidentnog uvida. Osnovne poteškoće na koje pri tome nailazimo nisu nepoznate ni suvremenoj evropskoj filozofiji. Prastavna evidencija, o kojoj je ovdje riječ, dosežna je samo »oplemenjenom« duhu i podvrgnuta noetskom stupnjevanju. Metoda, a dijelom i transcendentalno-filozofska pobuda ove discipline može se uspoređivati s »kartezijanizmom« Husserlove fenomenološke redukcije, s njegovim stavom odvrćenosti od toka »prirodnog mišljenja«, s »aristokratizmom« i »asketizmom« koji se ponekad prigovara njegovoj metodi.⁹⁶ Zalazeći dublje u strukture indijskog mišljenja, vraćat ćemo se još češće na ove osobine.

Sri Aurobindo, prema indijskoj tradiciji, osobito u klasičnim sistemima *sāṃkhya-yogaḥ*, klasificira razum, tj. fenomenalno usmjeren duh, kao jedanaesti organ osjetno-djelatne psihofizičke cjeline (na čiju sam analogiju u stoičkoj filozofiji upozorio ranije), a u komentaru Kena upanišadi nastoji da spoznajni problem, koji se tu postavlja, formuliра kao problematiku »bivstvenog osjetila« (*saṃ-dhānam*, »sa-znanje«):

Što postoji u duhu što je temeljno za vid i sluh? Kako to da vidimo i čujemo umjesto da jednostavno osjećamo duhom?

Šaṅkaraḥ problem formuliran u slijedeće dvije strofe interpretira sa stanovišta didaktičke svrhe ovog teksta:

Predmet upanišadi koja počinje riječima »*kenéśitam*« jest, kako treba poučavati o *brahmanu*.

Te strofe i nastavak prvog dijela upanišadi, koji je u stihovima, glase:

Ono što je sluh sluha, duh duha i riječ riječi, to je duša daha i vid oka. Mudraci kad se poptuno oslobode i napuste taj svijet, postaju besmrtni.

Tamo ne doseže oko, ne doseže riječ ni misao.
Ne vidimo i ne uviđamo kako o tome poučavati.

Drukčije to od znanog, a i onkraj neznanoga.
Tako smo čuli od prethodnika koji su nas to učili.

Ono što se riječju ne izražava, a po čemu je riječ izražena,
uvidi da je *brahma* to, a ne ono što ovdje uvažavaju.

Ono što mišlju ne zamišlja, a po čemu je misao zamišljena,

.

⁹⁶ V. uvod P. Ricoeura prijevodu Husserlovih *Ideja... / Idées directrices pour une phénoménologie*, NRF, Gallimard, 1950, str. XIX—XX i XXVI.

Ono što pogledom ne gleda, a po čemu je pogled vidljiv,

 Ono što sluhom ne sluša, a po čemu sluh čuje,

 Ono što dahom ne diše, a po čemu je duša udahnuta,
 uvidi da je *brahma* to, a ne ono što ovdje uvažavaju.
 Ako misliš: »Dobro to znam«, onda zbilja slabo poznaješ običaje
brahmana.
 Ono njegovo što si ti, ono njegovo što je u bogovima, to nastoj shvatiti.
 »Mislim da znam.«
 — Ja ne mislim da to dobro znam, ali znam: ni neznano mi nije.
 Tko od nas to zna, taj zna *to*, i zna da nije neznano.
 Tko to ne mnije, taj to mnije, a tko mnije, taj to ne zna.
 Nespoznatljivo je za one koji spoznavaju, a spoznatljivo za one koji
 ne spoznavaju.
 Kad se shvati spoznaja u probuđenju, postiže se doista besmrtnost.
 U sebi se tad postiže snaga, a spoznajom doseže besmrtnost.
 Ako se to ovdje neposredno spozna, onda *jest* istina,
 a za onoga tko to tu ne spozna, gubitak je velik.
 Kad u nizu bića mudraci to razabiru, onkraj tog svijeta postaju
 besmrtni.

U duhu navedene Šankarine didaktičke interpretacije možemo shvatiti i nastavak upanišadi koji je u prozi ilustracija prethodne suštinske pouke pomoću mitskih arhetipova. Komentatori se i danas u Indiji rado služe tim prastarim didaktičkim sredstvima. Usporedba takvih komentara iz raznih povijesnih slojeva pokazuje nam s kolikom je istančanošću indijsko filozofsko mišljenje mitološkim potenciranjem arhetipova uspjelo da dosegne stupanj apstrakcije usporedive s modernim matematskim uopćavanjem, gdje se konkretne veličine svode na apstraktnu potenciju adekvatnog niza.⁹⁷ Pri tome aforistički stil ovih tekstova ostavlja iza svake osnovne izreke za živu riječ učitelja »otvoren po neki registar u koji se upisuje vrijeme« (Bergson). Tako se smisao trajno osvježuje i vezuje s novim predodžbenim mogućnostima. Pred neodoljivošću toga »otvorenog registra« pokušat ću uskladiti nekoliko suvremenih improvizacija na didaktičku temu o nemoći bogova na koju se odnosi slijedeći, ovdje sažeti, nastavak teksta:

Brahma pobijedi za bogove. Ta pobjeda *brahmana* uzveliča bogove, te je shvatiše ovako: »Naša je ova pobjeda, naša je ova veličina.«

⁹⁷ Usp. zaključke do kojih u proučavanju arhetipske simbolike dolazi C. G. Jung, osobito u djelu, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, u *Naturerklärung und Psyche*, Studien aus dem C. G. Jung — Institut Zürich, IV. Rascher Verlag 1952.

Ono (*brahma*) spozna njihovo shvaćanje, pa poprimi njima vidljiv lik. No oni nisu znali što je ta avet.

Rekoše Ognju: »Ti koji si znalac svih poroda, izvidi što je ta avet.«

On pohrli, a ono mu reče: »Tko si?« — »Ja sam Oganj«, odvrati. »Ja sam znalac svih poroda.«

»Ako si takav, koja je u tebi moć?« — »Sve ovo mogu spaliti, što god je na zemlji.«

Ono mu doda travku: »Spali ovo!« On se upre iz sve snage, ali je ne uspije spaliti, pa se vrati natrag. Nisam uspio doznati što je to avet.«

Tada pošalju Vjetar, koji doživi isti neuspjeh. Konačno pođe Indra, najmoćniji među bogovima, no *brahma* iščezne ispred njega.

On na tom istom prostoru naiđe na ženu veličanstvene ljepote. To je bila Umā, kći snježnih vrhunaca Himālaja. On je upita: »Što je ta avet?«

A ona odgovori: *Brahma*. »Brahmanova je ta pobjeda koja je vas uzveličala.« Tada tek on uvidi da je to *brahma*.

.

Eto, rekli smo ti upanišad, tajnu nauku o *brahmanu*...

Njeno su uporište asketska gorljivost, stega i djelatnost.

Vede su joj svi dijelovi, a istina postojbina.

Tko to tako spozna, te napusti zlo, taj konačno nalazi uporište u svemiru.

Sri Aurobindo razjašnjava nemoć bogova ovako:

Razum je jedan od bogova. Svjetlost koja je iza njega zapravo je najveći od bogova, Indra... No u upanišadima je ideja *brahmana* narasla toliko da su u odnosu prema njoj bogovi izgubili prednost, te se pojavljuju još samo u svojoj kozmički nižoj ljudskoj igri.

Razjašnjavajući pojam *brahmana*, Aurobindo ističe da »*brahma* nije ni predmet spoznajne svijesti (*manas*) ni oblik života«.

U Heideggerovu djelu *Was ist Metaphysik?* sažeta obrada filozofije pitanja (»*Kena?*«) djeluje gotovo kao analiza ove upanišadi. U oba dva slučaja polazi se od konstatacije da onaj tko postavlja filozofsko pitanje mora »i sam postati pitanjem«. Tema o nemoći bogova, o njihovom »bijegu« u razvoju Heideggerove filozofije postaje s vremenom sve izrazitijim motivom i u igri osobne sudbine. Zaključna rečenica spomenutog predavanja, koje polazi od Hegelova »svijeta okrenutog naglavce«, kao da rezimira četiri poglavlja *Kena* upanišadi:

Filozofija se pokreće ovim osebnim zadiranjem vlastite egzistencije u osnovne mogućnosti postojanja u cjelini. Pri tome je odlučno:

— najprije ustanoviti prostor za biće u cjelini;

(»ono što je sluh sluha, duh duha i riječ riječi... uvidi da je *brahma* to, a ne ono što ovdje uvažavaju«)

— a zatim se otisnuti u ništavilo;

(»nespoznatljivo za one koji spoznaju, a spoznatljivo za one koji ne spoznaju... tamo gdje ne doseže oko, ne dostiže riječ ni misao«)

— tj. osloboditi se idolâ, koje svatko ima i kojima je naviknut da se prikrada;

(»Ako si takav, koja je u tebi moć?«)

— konačno, dati zamah tom talasanju, tako da se stalno odbija natrag

(»Nisam uspio doznati što je ta avet«)

— k osnovnom pitanju metafizike koje nameće sâmo ništavilo: Zašto uopće biće, a ne ništavilo?

(»Tome je naziv 'ta želja', a u tu se želju treba zanijeti...)

Tko tako spozna... taj konačno nalazi uporište u svemiru.«)

Dalje zalaženje u ovu usporedbu vodilo bi nas u povijesne varijacije ove teme, čija nužda također izgleda logički neizbježna u ovom toku misli. To je varijacija Yādñavalkyaḥ — Buddho na jednoj strani, a na drugoj Jaspers-Heidegger. Iako i u upanišadi »otisnuti se u ništavilo« znači zaći »tamo gdje ne doseže oko, ne dostiže riječ ni misao«, ipak je ta negativnost više noetska nego ontološka, jer se osniva na *brahma-nu* kao »sveobuhvatnom« (usp. Jaspersovo »*das Umgreifende*«). Tek u buddizmu *ātmā* gubi i to kozmičko uporište i sukobljuje se s ontičkim ništavilom (*śūnyatā*).

Kaṭha upanišad

U indijskoj vjerskoj tradiciji ime junaka ove upanišadi, indijskog Orfeja Naćiketā, potječe iz nedogledne prošlosti kao i predaja o vladaru carstva smrti, Yami. Jedna od najljepših lirskih himni u Rig-vedi (X, 135) identificira se s doživljajem »mladića Naćikete, koga je otac poslao Yami (Smrti), ali mu je, zahvaljujući snazi vjere, *śraddhā*, bilo dopušteno da se vrati«.⁹⁸ Priča se opetuje kroza stoljeća — u Taittirīya-brāhmaṇi (III, 1, 8) i u Mahā-bhārati (Anuśāsana-parva, 106) — ali se njen smisao nikad neposredno ne povezuje s vjerom u preporođanje duše. U Kaṭha upanišadi (I, 1, 10—11) Yāmaḥ naziva Naćiketu sinom Uddālake Aruṇija i obećava da će mu ispuniti tri želje. Naćiketā zatraži da

⁹⁸ Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads*, str. 593.

ga Yamah pusti da se vrati živ svome ocu; da ga pouči kako da ne iscrpi moć dobrih djela (*karma*), i kako da svlada »ponovno umiranje«.

Posljednja Naćiketina želja nije tjelesna besmrtnost, nego oslobođenje od beskrajnog preporođanja duše. Karakteristično je da Indijci nemaju izraza koji bi bio posve adekvatan grčkom *metempsychosis* i latinskom *reincarnatio*. Zato i moderni indijski autori koji pod teozofskim utjecajima pišu o »hinduističkom« vjerovanju u »ponovno rađanje«, upotrebljavaju isključivo evropski termin »reinkarnacija«. U izvornoj indijskoj književnosti izrazi (*punar-bhāvaḥ* (»ponovno bivanje« ili »preporođanje«) i *punar-mṛityuḥ* »ponovno umiranje«) upotrebljavaju se alternativno u sinonimnom značenju.

Vedāntinska vjera u *ātmu* (»sebe«) kao nosioca identiteta u beskrajnom nizu ponovnih-rađanja-i-umiranja tek je jedan u nizu korolarija izvedenih iz panteističke teze temeljnih »velikih izreka« (*mahā-vākyāni*). Prema vedāntinskoj tradiciji, četirima Vedama pripisuju se pojedinačno četiri velike izreke, koje nalazimo u upanišadima uključenim u te Vede. Te su četiri velike izreke obuhvaćene u petu (iz *Āchāndogya-up.*) iz koje proističu: »Doista, sve je *brahma*« (*sarvam kalvidam brahma*). Slijedeće su:

- *Tat tvam asi* — »To ti jesi« (*Sāma-vedaḥ*)
- *Ayam ātmā brahma* — »Ovo je po sebi *brahma*« (*Atharva-vedaḥ*)
- *Pradñānam brahma* — »Mudrost je *brahma*« (*Rig-vedaḥ*)
- *Aham brahmāsmi* — »Ja sam *brahma*« (*Yadžur-vedaḥ*)

Konačni smisao religije u Indiji jest trajno »oslobođenje« (*muktiḥ*) iz iluzije o fragmentarnosti bića (*avidyā*) i njegovo uranjanje u sveobuhvatnost *brahmana* kao kapi vode u more. Transcendiranje »sebe« u *ātmanu*, koje se naziva *param-ātmā* (*param* = *trans-*) samo je negativna determinacija *brahmana* primjenom metode *neti-neti* (usp. Spinozin stav: »*Omnis determinatio est negatio*). Zato ni Buddhina krajnja negacija *ātmana*, kao dijalektički komplementarna protuteza vedantinskom apsolutizmu⁹⁹ u izvornom indijskom kontekstu nema i ne može imati onaj apsurdni smisao koji kršćanski komparativisti na području filozofije religije nalaze u »negaciji boga i duše« a u buddističkoj religiji.

Spoznaja koja je iz egzistencijalne potištenosti dozrela u Naćiketi pred odlazak u posjetu Yami, bila je:

Kao usjev zri smrtnik, ko usjev se preporođa. (I, 1, 6)

⁹⁹ Na alternativna rješenja istog problema u vedānti i buddhizmu pokušao sam da ukažem u referatu *Dependence of punar-bhava on karma in Buddhist Philosophy*, u *Indian Philosophical Annual*, Vol. I, 1965.

Ili, prema još čuvenijoj Buddhinoj formulaciji: »Čovjek je nasljednik svojih djela.«

To je učenje o *karmi* ili »djelatnosti« kao bivstvu egzistencije u ontološkom smislu, a prema tome i »zablude« u krajnjem metafizičkom smislu.

U slijedećem dijelu ove knjige nastojat ću da pokažem kako se vedski pogled na svijet u ranim razdobljima sukobljuje u đainskom nasljeđu protokulture upravo s učenjem o *karmi* kao najobuhvatnijoj središnjoj tezi o životu i svijetu-svekretu u svemirskim razmjerima. Karakterističan izraz toga ranog suočenja heterogenih shvaćanja nalazimo u jednoj epizodi iz života i učenja Yādñavalkye, povodom filozofskog zbora na Dānakinu dvoru (Brh. III, 2, 13). Āratkārava Ātrabhāgaḥ postavlja pitanje:

— Yādñavalkyaḥ, kad čovjekov glas poslije smrti prijeđe u oganj, dah u vjetar, vid u Sunce, duh u Mjesec, sluh na sve strane, tijelo u zemlju, *ātmā* u prostor... gdje je tada taj čovjek?

— Uzmi me za ruku, dragi Ārtabhāgo! Nas dvojica sami treba da to znamo. O tome ne valja govoriti u javnosti.

Udaljivši se, nastave razgovor. Predmet razgovora bijaše *karma*; predmet njihove pohvale bijaše *karma*. Dobrim se djelima postaje dobar, a zlim djelima zao. Tako ušuti i Āratkārava Ārthabhagaḥ.

Slično stavu Yādñavalkye kad je bila u pitanju metafizička pozadina učenja o *karmi*; slično stavu Krišne u Bhagavad-gīti pred pitanjem o odnosu *karme* i *māye* (praktične djelatnosti i teorijske zablude); slično (*sit venia verbo*) stanovištu Kanta u problemu odnosa praktičnog uma prema spoznaji *noumenona* — i bog Yamaḥ nastoji da umakne posljednjem pitanju Naćikete nudeći mu prednosti na drugim područjima.

Spoznaja kojom se Naćiketā odrvao *māyi*, kojom je Yamaḥ po starom dobrom običaju vedskih bogova, htio da ga obmane, bila je u biti negativna:

Sve to prolazi od danas do sutra, o Smrti, i iscrpljuje snagu osjetila, a čitav je život kratak. Zadrži svoje kočije, plesove i pjesme!

I. 20. — O čovjeku koji je preminuo postoji neizvjesnost. Neki smatraju da i dalje bivstvuje, a drugi da ne bivstvuje. Ja želim da me poučiš u tom znanju. To mi je treća želja.

21. — Nekoć su i bogovi bili neizvjesni o tome. To nije lako spoznati. Ispravno je poimanje o tom vrlo istančano. Izaberi neku drugu želju, Naćiketo! Ne budi uporan, razriješi me te obaveze.

28. — Zar će ikoji iscrpljen smrtnik, kad se približi neiscrпноj besmrtnosti, iako je upoznao naslade ljepote i ljubavi, željeti i dalje dugotrajan život?

Yamin odgovor glasi:

- II. 1. Vrhovno je dobro doista potpuno različito od užitka.
Različita svrha obavezuje čovjeka prema jednom ili prema drugom.
Prihvatanje vrhovnog dobra jest blagodat,
dok će onaj tko izabere užitak promašiti cilj.
5. Vrteći se sred zabluda, svatko svoju učenost smatra mudrošću.
Tako vrludaju slaboumni kao slijepci koje vodi slijepac.
6. Ni slabića ne vodi uzvišenija svjetlost nego zaslijepljenog lakomošću. Tko misli: »Ovaj svijet jeste, a onaj nije«, taj uvijek ponovno pada u svoju vlast.
7. Onaj koga mnoštvo ne može da čuje, a ni kad ga čuje ne može shvatiti:
dragocjena je njegova pouka, dragocjen susret s njime,
dragocjen i znalac kog uputi na dobro.

Naćiketā tad upita:

14. — Reci mi što vidiš izvan ispravnosti i izvan neispravnosti,
izvan djela i nedjela, izvan bića i bivanja?
18. — Promatrač niti se rađa niti umire,
On ni iz čega nije nastao, niti je išta nastalo iz njega.
Nerođen je, postojan i trajan, prvobitan.
On ne gine kada gine tijelo.
19. Ako ubojica misli da ubija, a ubijeni da je ubijen,
oba su u neznanju. Niti tko ubija niti je ubijen.
23. To-što-postoji-po-sebi (*ātmā*) ne doseže se znanjem, ni meditacijom (*medhā*), a ni učenošću. Otkriva se sâmo izabranima, a izabranom se to-što-je-po-sebi razotkriva kao vlastita priroda.
24. Tu spoznaju ne može postići onaj tko se nije odvratio od zla života, čiji duh nije smiren ni sabran.

III. 10. Predmetnost nadilazi osjetila, razum nadilazi predmetnost, um (*budhiḥ*) nadilazi razum (*manah*), a obuhvatnost-sebe nadilazi um.

11. Nerazotkrīto nadilazi i tu veličinu, a duh-čovjek (*puruṣaḥ*) nadilazi i nerazotkrīto. Duh-čovjeka ne nadilazi ništa.
To je krajnja međa i vrhovni cilj.

14. Ustani, probudi se, razumij postignutu nagradu!
Kô po oštrici britve teško je prijeći, teško je koraknuti tim putem o kojem zbore pjesme mudraca.

Na kraju se u samom tekstu napominje da je recitiranje »ove najskrovitije tajne« prilikom posmrtnih obreda priprema za vječnost.

Strofe 18. i 19. istoznačne su, a dijelom se i doslovno slažu po tekstu sa strofama 20. i 19. drugog pjevanja *Bhagavad-gīte*.¹⁰⁰ Te su strofe u *Bhagavad-gīti* utkane u učenje od presudnog značenja za moralni stav toga popularnog »evanđelja« koje pod plaštom bezuvjetne »odanosti bogu« daje religiozno opravdanje rata i nasilja. I u popularnim izlaganjima propovjednika (kako sam se i sâm uvjerio u Indiji) drugo poglavlje, a osobito izreke 16—21, priznate su za srž te vjerske objave. Teorijski, u pozadini te argumentacije stoji učenje filozofskog sistema *sāṅkhya*, koje se naziva *sat-kārya-vādaḥ*, a znači da je »posljedica pre-egzistentna u uzroku«, tako »da se ništa ne proizvodi *de novo*... a uzrokovanje je transformacija *pariṇāmaḥ*«. ¹⁰¹ U *Gīti* je ta doktrina izražena tezom koja nas najprije podsjeća na Parmenida: »Za nebitak bivanja nema, ni nebivanja za bitak.« Budući da je bitak vječan i nerazoriv, tako da »niti tko ubija niti je ubijen«, bog *Kṛṣṇaḥ* hrabri svog učenika Arđunu da usprkos glasu savjesti bude nemilosrdan u bratoubilačkom ratu, opisanu u *Mahā-bhārati*.

S obzirom na aktualnost *Bhagavad-gīte*, a prema tome i religijsko-metafizičke pozadine njena morala, čini mi se vrijedno navesti dva suđa iz prve polovice 20. stoljeća, karakteristična za tadašnju ocjenu pseudo-revolucionarnog smisla etičke heteronomije koju je pred više od 2000 godina počela propovijedati brāhmanska reakcija u razdoblju opadanja svoje historijske moći i ugleda.

Jedan je stav američkog liberalnog i kozmopolitskog skeptičkog predstavnika »postracionalne etike«, Georgea Santayane:¹⁰²

— ... verziju odnosa između racionalne i postracionalne etike možemo naći u *Mahā-bhārati*, u dobro poznatom prizoru gdje su suočene dvije vojske očekujući s mačem u ruci zapovijed da otpočnu boj. Tu se kraljević koji je na čelu jedne vojske, obuzet miroljubivim ustručavanjem, obraća svome duhovnom učitelju — bogu prerušenu u čovječji lik — najuvjerljivijim riječima koje sam ikad pročitao s tog stanovišta... (Učitelj tada) uvjerava nježnog kraljevića da mora da živi životom koji mu je dosuđen, da mora da se bori u ovom ratu, ali tako da se odrekne svih osobnih i pristranih težnji (*with detachment*). — Prednost je ovakva stanovišta da ne razdvaja prirodnu vrlinu i duhovni uvid u dva različita života, u dva različita smjera djelatnosti ili interesa. Oba je ta vida moguće iživjeti zajedno, u istom trenutku. — U odricanju ćeš naći zadovoljstvo tamo gdje si i s onim što si.

¹⁰⁰ Usp. prijevod tog pjevanja u cjelini i poglavlje o *Bhagavad-gīti* u mojoj *Filoz. ist. naroda I*. Usp. također moj članak *Poruka Bhagavad-gīte kroz stoljeća*, u *Praxis*, br. 3—4, 1973.

¹⁰¹ Definiciju sam preuzeo iz djela T. M. P. Mahadevan, *Gauḍapāda*, University of Madras, 1960. str. 137.

¹⁰² *Apologia pro mente sua*, u *The Philosophy of George Santayana*, edited by F. A. Schilpp, Evanston, Chicago 1940.

Drugo je stanovište Mahatme Gandhija, koji je rukovodio indijskim pokretom otpora polazeći od suprotnog (izvorno dainskog) načela nenasilja (*ahimsā*):¹⁰³

Ipak možemo slobodno priznati da Gītā nije napisana s namjerom da uspostavi *ahimsu* (ideal nenasilja). Taj je ideal već bio priznat kao prvobitna dužnost u vremenima prije Gīte. Gītā je trebala da doda poruku o odustajanju od plodova djelatnosti... Pretpostavimo da je u doslovnom smislu po učenju Gīte dopušteno reći da se ratobornost može uskladiti s odricanjem od ploda. Pa ipak ja, nakon četrdeset godina upornog nastojanja da učenje Gīte u potpunosti primijenim u svom vlastitom životu, moram skromno priznati da osjećam da savršeno odricanje nije moguće bez savršenog provođenja *ahimse* (nenasilja) u svakom pogledu i u svakom obliku... Bolna je činjenica da se teroristi potpuno pošteno, ozbiljno i dosljedno koriste Gītom, koju neki od njih znaju napamet, a u obranu svoje nauke i politike.

Izreka III. 11. zasluhuje također upozorenje na dvije analogije: s jedne strane, sa stanovištem najdosljednijeg akozmizma u indijskoj filozofiji, koji je zastupao Buddho; s druge strane, s analogijom te analogije u spoznajnoteorijskom humanizmu modere evropske filozofije, koju nalazim u Schopenhauerovoj interpretaciji Kanta:¹⁰⁴

— Je li, gospodine, moguće putujući svijetom doznati, uvidjeti i doseći kraj, gdje više nema ni rađanja, ni starenja, ni umiranja, ni nastanka, ni prestanka?

— Ja, prijatelju, tvrdim da to nije moguće... ali ne tvrdim da je moguće dokrajčiti patnju a da se ne dosegne kraj svijeta, nego ukazujem na to da je upravo u ovom tijelu čiji je uzrast ograničen, a spoznaja oskudna, sadržan svijet, pojava svijeta, dokončanje svijeta i put koji vodi dokončanju svijeta.

Nije isključeno da je ovaj čuveni tekst mogao biti poznat Schopenhaueru kad je ishodište Kantove filozofije izrazio ovako:

Mi zato sve dogmatičare uspoređujemo s ljudima koji zamišljaju da je dovoljno da ustrajno idu ravno naprijed, pa će doći do kraja svijeta. No Kant je oplovio kuglu zemaljsku i pokazao da horizontalnim kretanjem ne možemo naći izlaz, iako to možda nije nemoguće postići u vertikalnom smjeru. Zato se može reći da nas Kantovo učenje dovodi do spoznaje da početak i kraj svijeta ne treba tražiti izvan nas nego u nama.

¹⁰³ *The Teaching of the Gītā*. Pocket Gandhi Series. No. 5, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1962, str. 25—26.

¹⁰⁴ *Anguttara-nikāyo*, IV, 45 (*Rohitassa-suttaṃ*), i Kritika Kantove filozofije u Svijetu kao volja i predodžba (citirano prema mojoj knjizi *Schopenhauer and Buddhism*, Kandy 1970, § 5. 10, str. 87).

Maitrī upanišad

Maitrī ili Maitrāyaṇīya (po imenu učitelja i škole kojoj taj tekst pripada) jedna je od najdužih i najstarijih upanišadi obilježenih kao postbuddhističke. Prema gramatičkoj analizi Maxa Müllera djelo nije moglo nastati dugo iza Buddhina vremena (ili polovine prvog tisućljeća pr. n. e.). Postbuddhistička obilježja ne treba ovdje shvatiti u smislu izrazitih buddhističkih utjecaja na učenje čiji se prvobitni autor na početku upanišadi naziva *muni Śākāyaṇyaḥ*. »Šutljivi« ili »utihnuli« mudrac (*muniḥ*) do danas je naziv za đainske isposnike, iako se, neisključivo, upotrebljava i za Buddhu i njegove učenike.

Tekst upanišadi izrazito je ortodoksan. (»Brāhman ne treba da proučava ono što nije vedsko« — VII, 11.) No ta ortodoksija, čiji su »negatori« (*nāstikā*) đaini i buddhisti, zastupljena je ovdje u vidu kasnije vedske religije, gdje stariji bogovi, na čelu s Indrom, postepeno bivaju potisnuti »trojstvom« (*tri-mūrtiḥ*, doslovno trolik) stvaraoca svijeta Brahme, održatelja Višnua i razoritelja Šive. Posljednja dvojica ne zauzimaju značajna mjesta u vedskom panteonu, pogotovu ne Šivaḥ, koji je kasnije u »hinduizmu« potisnuo i ostalu dvojicu iz vrhovnog trojstva, a čiji je kult najizrazitijeg predarijskog porijekla.

Iako sinkretističko učenje ove upanišadi uključuje i buddhističke i đainske elemente, na nekim mjestima čini se da je ono neposredno upereno protiv buddhista, na primjer, u zaključnim stihovima odlomka VII, 8:

Dok varalice propovijedaju učenje o nepostojanju *ātmana* (*nair-ātmya vādaḥ*, naziv za temeljnu doktrinu Buddhina učenja), služeći se lažnim primjerima i dokazima, svijet ostaje u zabludi i ne raspoznaje pravu istinu vedske nauke.

Nasuprot tome pozitivni utjecaj škole *sāṃkhya-yogaḥ*, kao i u većini kasnijih upanišadi, postaje sve to snažniji i izrazitiji, čak i u pojedinačnim doktrinama uz koje se ti sistemi izričito spominju. U izlaganju učenja *yoge* nalazimo već u ovoj upanišadi pojedinosti o fiziološkom sistemu *kundalinī-yoge*, o kojem još nema spomena ni u izvornim *yoga-sūtrama*, kako ćemo vidjeti u posebnom prikazu tog sistema, čije porijeklo nije ni vedsko ni vedāntinsko, nego se također smatra protoindijskim.

Na početku upanišadi opisan je

kralj Brihadrathaḥ, koji se razmišljajući o nepostojanosti tjelesnog života riješio strasti, pa je prepustio kraljevsku vlast sinu i povukao se u osamljen život u šumi. Tamo je u najvećem asketskom naporu stajao

s uzdignutim rukama i netremice gledao u sunce. Nakon tisuću (dana) pojavi se pred njim utihnuli mudrac kao oganj neokaljan dimom, rasplamsan asketskim žarom. To je bio blaženi Sākāyanah, poznavalac Sebe (*ātma-vid*).

Plinije (u *Nat. hist. VII, 2*) opisujući Indijce kaže:

Njihovi filozofi, koji se nazivaju gimnosofistima (golim mudracima), stoje od izlaska do zalaska sunca i netremice gledaju u sunce. Cijeli dan stoje na užarenom pijesku na jednoj nozi.

Historijski je najvjerojatnija pretpostavka da su indijski »goli mudraci«, koje su posjećivali pratioci Aleksandra Velikog (među kojima se isticao Onesikrit, učenik kiničkog filozofa Diogena¹⁰⁵), bili džainski *muni*. Kod njih postoji (sve do danas) propis da hodaju goli, a prizor koji opisuje Plinije, a i neki drugi antički pisci, jedan je od 12 asketskih napora (*bhikkhu-paḍimā*) u džainskoj monaškoj disciplini: »uspravno stajanje za one koji gledaju u sunce stojeći na jednoj nozi, a obje su im ruke uzdignute«.

Druga, kraća, upanišad posvećena pohvali ekstremnog asketizma (kakav je uvijek bio stran i zazoran brāhmanskom svećenstvu) karakteristična je već po naslovu — *Maṇḍuka-upanišad*. Riječ *maṇḍukaḥ* znači »obrijan«. To je tipičan naziv kojim brāhmani s prezirom nazivaju budhističke isposnike.

Uz doslovne citate ranijih upanišadi, među kojima su osobito upadne strofe preuzete iz Kena i Īša-upanišadi, u Maitrī nailazimo i na niz karakterističnih formula i usporedbi tipičnih za izvorne Buddhine govore. U nekim slučajevima Maitrī upanišad te analogije interpretira u nebuddhističkom smislu. U većini slučajeva postoji suglasnost u ocjeni prednosti asketskog života za koji u predbuddhističkim vedskim tekstovima ne nalazimo još nikakve analogije.

Maitrī VI, 36, sadržava primjer nebuddhističkog tumačenja jedne od najtipičnijih analogija za buddhističko učenje o kontinuitetu (*santānaḥ*) ličnosti (*puggalo*) i moralne odgovornosti (*kamma*) uz negaciju postojanosti duše ili *ātmana*.

Kao što je postojanje svjetiljke uvjetovano vezom žiška, posude i ulja, tako je i povezanošću unutaršnjeg (mikrokozmičkog) bića i (makrokozmičkog) jajeta uvjetovano postojanjem čiste svjetlosti *ātmana*.

Traženje postojane, supstancijalne duše u takvim sklopovima (*samkhāro*) isto je, prema Buddhinoj izreci, što i traženje jedrog drveta u stablu banane. — U Maitrī IV, 3, nalazimo u nizu drugih i tu analogiju:

¹⁰⁵ Vidi *Helenski i rimski izvori znanja o Indiji*, op. cit., str. 85.

— ... Kao što je nutrina stabla banane bez jedrog drveta, tako je i postojanje izvora zvuka, dodira i ostalih osjetila bespredmetno za smrtnika —

uz neposredni nebuddhistički dodatak:

(Smrtnik) koji je vezan uz njih po svojem biću (*bhūt-ātmā*) ne sjeća se onostranosti.

U ovom je dodatku karakteristična analogija s Platonovom teorijom pamćenja idejnih prototipova.

Već na samom početku Maitrī upanišadi prvu rečenicu, kojom kralj Brihadrathaḥ moli munija da ga pouči, možemo shvatiti kao citat dviju temeljnih Buddhinih teza, od kojih je druga standardni opis Buddhine »prve plemenite istine« — o patnji, koja u pāli tekstovima glasi:

Rođenje je patnja, starost je patnja, smrt je patnja, žalost, jad, bol, potištenost i očaj su patnja, združenost s nepoželjnim, razdruženost od poželjnog je patnja, ne postići ono što hoćemo — i to je patnja.

U Maitrī I, 3, toj definiciji prethodi tipični buddhistički opis (i tema meditacije) o sklopu ljudskog bića i bezvrijednosti njegove egzistencije u svijetu:

Kosti, koža, mišići, moždina, meso, sperma, krv, gnoj, suze, slina, izmetine, mokraća, vjetrovi, žuč i sluz — u ovom smrdljivom nepostojanom tijelu, kako mogu da posluže strasnom užitku? Kakav je strasni užitak moguć u tom tijelu obuzetu strašću, gnjevom, pohlepom, zabludom, strahom, razočaranjem, zavišću, — *razdruženošću od poželjnoga, združenošću s nepoželjnim, glađu, žeđom, starošću, smrću, bolešću i tugom?*¹⁰⁶

Ishodišni je stav isposnika u ovoj upanišadi izrazito i doslovno đanski i buddhistički. Pouka učitelja, usmjerena u vedāntinskom pravcu, također polazi od buddhističkih argumenata, koje djelomično usvaja.

¹⁰⁶ Radhakrishnan (*The Principal Upaniṣads*, str. 796) napominje uz ovaj tekst da se ovdje podvučeni dio opetuje i u Manuvu zakoniku VI, 62: »o odvojenosti od onih koje vole i zajedništvu s onima koje mrze, o snazi skršenoj starošću i tijelu oronjelu od bolesti«.

BIBLIOGRAFIJA

I. dio

- The Hymns of the Rig Veda* in the Saṁhitā and Pada Texts, reprinted from the Editio Princeps by F. Max Müller, in 2 Volumes. London, Trubner, 1877.
- R̥g Veda*, Saṁhitā and Pada Text with Sāyana's Commentary (5 vols.) Poona, Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala, 1933—51.
- Der Rig Veda* aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt von K. F. Geldner. Harvard Oriental Series, vol. 33—35, 1951.
- A. A. Macdonell, *A Vedic Reader*, Oxford Univ. Press, 1956.
- M. Bloomfield, *The Atharvaveda*, Strassburg 1899.
- W. D. Whitney, *Atharva Veda Saṁhitā*, engleski prijevod. Harvard Oriental Series, vol. 7—8, 1905. — Novo izdanje (u 2 knj.) Motilal Banarsidass, Delhi 1962.
- Śatapatha Brāhmaṇa*, Edited by A. Weber. Leipzig, Harrassowitz, 1924.
- The Śatapatha Brāhmaṇa*, engl. prijevod J. Eggeling. The Sacred Books of the East (u nastavku S. B. E.), vol. 12, 26, 41, 43, 44. Oxford University Press.
- S. Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads*, tekst i engl. prijevod s komentarskim napomenama. London, Allen-Unwin, 1953.
- Sri Aurobindo, *Kena Upanishad* i *Isha Upanishad*, Pondicherry 1952. i 1951.
- Avesta*, The Sacred Books of the Parsis, Edited by K. F. Geldner, Stuttgart 1896.
- The Zend-Avesta*, engl. prijevod J. Darmsteter i L. H. Mills. — S. B. E. vol. 4, 23, 31.
- Songs of Zarathushtra: The Gathas*, engl. prijevod D. S. A. Bode i P. Nanavutty, London, Allen-Unwin, 1952.
- L. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, Paris, Maisonneuve, 1948.
- Bundahishn*, s njemačkim prijevodom, F. Justi, Leipzig 1868.
- R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi*, London, Allen-Unwin, 1956.
- D. Greenlees, *The Gospel of the Prophet Mani*, u The World Gospel Series, vol. 12, Madras, Adyar, 1956.
- S. N. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* (5 knjiga), Cambridge 1922-49.
- B. M. Barua, *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, University of Calcutta 1921.
- R. D. Ranade, *A Constructive Survey of Upaniṣadic Philosophy*, Poona 1926.

An Advanced History of India by R. C. Majumdar, H. C. Raychaudhuri, K. Datta, London, Macmillan, 1956.

O. G. von Wesendonk, *Das Weltbild der Iranier*, u seriji: *Kafka, Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*, knj. Ia, München 1933.

H. Lommel, *Die Religion Zarathuštras*, Tübingen 1930.

B. Geiger, *Ameša Spantas*, Wien 1916.

R. C. Zaehner, *Zurvān, A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955.

S. Pétrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et manichéens*, Paris, Presses Universitaires, 1947.

D. Obolensky, *The Bogomils, A Study in Balkan Neo-Manicheism*, Cambridge 1948.

Za poglavlja o indijskoj filozofiji u ovom i u slijedećim dijelovima usp. detaljniju bibliografiju izvornih sanskritskih djela, a i njihovih prijevoda, u knjizi

R. Katičić, *Stara indijska književnost*, Zagreb, Matica hrvatska, 1973.

II DIO

ĐAINIZAM I BUDDHIZAM

Razuman čovjek ne smatra, ako je dosljedan nekoj istini, da mu je to dovoljan razlog za jednostran zaključak: »Samo je ovo istina, a sve je ostalo zabluda.«

Gótamo Buddho

Nevršenje nasilja vrhovni je zakon.
Mahāvīro Vaddhamāṇo

1. IZVORI

Riječ *đain* (sk. *dainaḥ*) označava sljedbenika *đine* ili »pobjednika«.¹ To obilježje, među ostalim, potvrđuje tradiciju spomenutu u Uvodu da je đainizam iskonski *kult heroja, oprečan* po svom porijeklu iz nedogledne prošlosti *kultu bogova*. To je obilježje sačuvao do danas u religiji koje je posljednji reformator, u 6. st. pr. n. e., bio Vaddhamāṇo iz plemena Nāyo (Nāya-putto; u buddhističkim pāli tekstovima Nāta-putto; u sk. Vardhamāna-Ďnātri-putraḥ) nazvan Mahā-vīro, »veliki pobjednik« ili heroj, po svojim asketskim dostignućima u svladavanju tijela duhom.

Mahāvīro je bio stariji suvremenik Siddhatthe Gótame (u sk. tekstovima Siddhārtha Gautamaḥ), nazvanog Buddho ili »budan«. Obojica su živjela u istom dijelu Indije, pretežno na području današnje države Bihar, tadašnje kraljevine Māgadhaḥ. Mahāvīro je bio sin plemića Siddhatthe iz grada Vesālī, a Buddho sin nepalskog pokrajinskog vladara (*rāḍā*) Suddhódane iz plemena Sākyā, čija je prijestolnica bila Kapilavatthu. Zato je jedan od čestih naziva za Buddhu Sakya-muni ili »utihnuti mudrac iz plemena Sākyā« (iako je naziv *muni* do danas tipično obilježje sljedbenika Mahāvīrinih, a ne Buddhinih).

Niz podataka i koincidencija iz života jednog i drugog mudraca i vjerskog reformatora slažu se u kasnijoj predaji na jednoj i drugoj strani. Glavno središte gdje su jedan i drugi uživali podršku i zaštitu

¹ Već iz izreke navedene kao *motto* Mahāvīrina učenja jasno je da je prevođenje njegova naziva *đino* sa »osvajatelj« (kako su to kod nas neki iz neznanja učinili) u krajnjoj opreci s autentičnim značenjem riječi koja obilježava ovo religijsko-filozofsko učenje.

suvremenih vladara bila je prijestolnica tada najmoćnije indijske države Magadhe, Rāḍagriham (u ḍainskom prakritu Rāyagriham, pāli Raḍagaham, današnji Raḍgir). Mahāvīro je po rođenju pripadao starijoj ḍainskoj sekti *niggantho* (»nesputani«), čiji je historijski utemeljitelj bio Pāso (sk. Parśvah), 23. *titthagaro* (sk. *tirthakarah*) ili »vodič preko rijeke« (svjetovnog života), preposljednji reformator religije, kojoj se prethodnici računaju u legendarnu prošlost od više milijuna godina. Pāso je živio oko 250 godina prije Mahāvīre, podaci o njegovu životu smatraju se historijski vjerodostojnim, a njegova je sekta postojala još stoljećima poslije Mahāvīrine reforme kao i neke druge istog porijekla. U nastavku ću pokušati da pokažem kako je i Buddho po vjerskom porijeklu pripadao istoj skupini nebrahmanskih i predvedskih vjerskih tradicija koje su tada prevladavale u Magadhi, i da je bio jedan od tadašnjih reformatora istorodnih vjersko-filozofskih učenja kao i Mahāvīro, ako ne i ḍainiski raskolnik i suparnik Mahāvīre, kako se to čini na temelju evidencije o njihovim sporovima prema izvornim buddhističkim pāli tekstovima.

Na navedene pojedinosti, i niz drugih koje se odnose na povezanost učenja ovih dvaju reformatora izvorno iste religije, važno je upozoriti evropskog čitaoca zbog zbrke oko identiteta ovih dviju ličnosti (osobito Mahāvīre) koja je u evropskim prikazima postojala sve do potkraj 19. stoljeća, u doba kad je buddhizam već bio dovoljno poznat, dok su ḍainističke studije bile tek u začetku. S indijske strane, nasuprot tome, buddhizam je tada bio već stoljećima mrtav i »prevladan« (u najboljem slučaju asimiliran u tzv. hinduizam), dok je ḍainizam, iako malobrojna religija (oko 1%) postojao među uglednim gradskim stanovništvom kao od pamtivyjeka dobro poznata religija sa specifičnim i vrlo istaknutim slojevima kulturnih spomenika iz svih razdoblja indijske povijesti. Evropski su autori (putopisci, teolozi, etnolozi, a za njima i indolozi) u prvim susretima s ḍainskom tradicijom zauzeli stav »znanstvenog skepticizma«, koji je bio sklon da ospori autentičnost i samom historijskom opstanku ovog najdubljeg preživjelog sloja indijske kulture uopće. »Osnivača« ḍainizma, Mahāvīru, ti su prvi istraživači (valjda po logičkom zakonu škrtosti istine) pokušali identificirati s Buddhom na osnovi spomenutih biografskih koincidencija. Drugim riječima, stranci su se smatrali nadležnim da ospore autentičnost realno postojeće činjenice kulturnog života na račun nepostojeće, odumrle tradicije. Neodrživost toga tendencioznog kriticisma uspio je da autoritativno dokaže iscrpno provjerenim protudokazima tek njemački utemeljitelj evropske ḍainologije, profesor Univerziteta u Bonnu, Hermann Jacobi, godine 1884. u uvodu svoga engleskog prijevoda izvornih ḍainskih tekstova (*Jaina Sū-*

tras, knj. 22. *Sacred Books of the East*, koje je tada izdavao profesor Univerziteta u Oxfordu, Nijemac Max Müller). U predgovoru drugoj knjizi istih prijevoda (knj. 45. iste zbirke iz 1895.) Jacobi je svoju dokumentaciju pojačao poredbenom analizom osnovnih džainskih i buddhističkih pāli tekstova. Jacobi je zabunu svojih prethodnika nastojao razjasniti svaljujući dio krivnje na notornu ignoranciju tendencioznih brāhmanskih pandita u Indiji:²

Usprkos radikalnim razlikama u filozofijskim pojmovima, džainizam i buddhizam, dva monaška reda vanbrāhmanskog porijekla, ističu se po vanjskim sličnostima, tako da su ih čak i indijski autori ponekad zamjenjivali. Zato se ne treba čuditi da su i neki evropski učenjaci, koji su upoznali džainizam iz nepouzdanih navoda o džainskoj književnosti, lako stekli uvjerenje da je to tek ogranak buddhizma.

Sa stanovišta komparativne filozofije ostaje pred nama trajno otvorena potreba i obaveza da u prikazu ovih dvaju sistema razjašnjavamo spomenute »radikalne razlike u filozofijskim pojmovima« koji potječu iz njihova zajedničkog ishodišta, za koje je očevidno da je predbuddhističko, ali ne i predđainsko. Unutarnju dijalektičku diferencijaciju džainske i buddhističke misli treba tražiti pretežno u tom razvojnem okviru, a ne u uobičajenim pokušajima svođenja jednoga i drugog na zajednički nazivnik »hinduističkog« pseudovedāntizma, čiju je izvornu heterogenost upravo zbog toga potrebno što izrazitije obilježiti.

I u tom je smjeru Jacobi napravio prve korake u jednoj posthumno objavljenoj i još i danas slabo poznatoj kraćoj studiji koju je napisao u Bonnu 1922. na engleskome, pod naslovom *The Place of Jainism in the Development of Indian Thought*. Jina Vijaya Muni, direktor Instituta za indijsku tradicionalnu kulturu Bharatiya Bhavan u Bombaju, posjetio je prof. Jacobija u Njemačkoj 1928, ali je tek poslije rata (1946) uspio objaviti u Indiji spomenutu posthumnu studiju, čiji je rukopis dobio od jednog zajedničkog prijatelja u Indiji.³

Jacobi je u tom pregledu dokumentacije upozorio na utjecaje vanvedske i predvedske misli, za koje smatra da su prvobitno i dovoljno očevidno džainski, već u razvoju upanišadske terminologije. Taj su razvoj, nezavisno od naše problematike, proučavali i prije njega neki filolozi na području leksičke koordinacije (*concordance*) vedske i upani-

² Uvod Jacobijeva članka *Jainism* u *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Hastings), knj. VII.

³ Jaina Sahitya Samsodhaka Studies, No. 1, *Studies in Jainism (Part One)* by Dr. Hermann Jacobi, Ahmedabad, 1946.

šadske književnosti. Pod tim vanjskim utjecajima razvili su se i terminološki i idejno pojmovi i religijsko-filozofska učenja koje Jacobi klasificira u dvije osnovne skupine: 1. pojam individualne i besmrtno duše: 2. razlučivanje hilozoističkog poimanja tvari i duha. Taj proces na osnovi unutarnje evidencije tekstova možemo slijediti na razmeđu najstarijih upanišadi (*Āhāndogye* i *Brhad-āraṇyake*) i onih koje su nastale u razdobljima koja su još obuhvaćena u prikazu u I dijelu ove knjige, polovinom 1. tisućljeća pr. n. e. Tada postaju izrazita tri uzajamno srodna, ali u odnosu prema vedskom učenju izvorno raznorodna učenja u fazi skolastičke sistematizacije svojih alternativnih stanovišta: *đainsko*, *buddhističko* i *sāṃkhyam*. Ovaj posljednji sistem sa svojim ogrankom praktičke filozofije, *yogaḥ*, postepeno ulazi u okvir skolastičkih sistema *brāhmanske* ortodoksne filozofije. Njegova adaptacija osnovnim metafizičkim tezama vedskih tradicija već je očevidna u 2. poglavlju *Bhagavad-gīte*. Dok je prvobitni *sāṃkhyam* sistem bio po općenitoj saglasnosti ateističan (kao i *đainizam* i *buddhizam*) u *Gīti* i kasnije ga nalazimo u izrazito teističkom obliku. Ostala dva, *đainizam* i *buddhizam*, ostaju do danas ateistički kultovi duhovnih heroja i negatori (*nāstikaḥ*) vedske objave i pantheona iz kojeg ona potječe.

2. PROBLEM NOSIOCA ŽIVOTA (*Ātṃvo*) ILI DUŠE

Ishodišna razlika *buddhizma* od *đainizma* upravo je u tome da je *Buddho* inzistirao na dosljednoj primjeni ateističkog stava i na pojam duše, te je smatrao tradicionalno *đainsko* učenje o duši i o njenu pročišćenju, učenje o *nirvāṇi* (*pāli nibbānam*, *đainiski prakrit nivvāṇe*) nedosljednim, ostajući pri izvornom značenju izraza *nirvāṇam* = »utrnuće«, kojemu dodaje još i eksplicitno obilježje »bez ostatka« (*an-upādi-sesam*).

Vedski pogled na svijet, još i u ranim upanišadima, ostaje potpuno izvan te dileme:⁴

Primitivni Arijci imali su izrazito različito shvaćanje o prirodi duše. Prema njihovom vjerovanju, ljudski se život nastavlja poslije smrti u obliku sličnu onome kakav je bio u zemaljskom životu. To je opstanak sjena, ali u tjelesnom obliku, ma kako istančano zamislili to tijelo. To je posmrtno tijelo upravo duša, a duša odvojena od njega ne postoji. Uputno je da tu osnovu svjesnog života, zamišljenu u nekom tjelesnom ili tvarnom obliku, nazovemo *psyhé*, a ne duša, a da upotrebu izraza

⁴ H. Jacobi, *Studies in Jainism*, Op. cit., str. 61.

duša zadržimo jedino za obilježje nematerijalne i trajne supstancije koja je nosilac inteligencije i svijesti.

U *brāhmaṇama* i najstarijim upanišadima nailazimo na vrlo značajne spekulacije o prirodi psihe, koje potvrđuju znatan napredak prema opisanim primitivnim (vedskim) vjerovanjima. Tu se kaže da se psiha sastoji od više dijelova, koji se često nazivaju *prāṇā* («dahovi»). Njih smatraju činilcima psihofizičkog života. Redovito se spominje pet takvih činilaca: dah, govor, vid, sluh i razum (*manah*, latinski *mens*).

Nasuprot tome, đainsko učenje o potpuno pročišćenim i usavršenim dušama glasi ovako:⁵

Na vrhu svijeta borave blažene usavršene duše, oslobođene preporadnja, koje su dosegle stanje potpunog savršenstva... One nemaju (vidljivog) oblika, sastoje se u potpunosti od života. Njihovo je znanje i uvjerenje potpuno razvijeno, uživaju vrhovnu dobrobit koja se ne da ni sa čim usporediti.

Đainski pojam duše u tom pročišćenom, kao i u nepročišćenom svjetovnom mikrokozmičkom stanju jest monada specifične supstancijalne prirode. Da izbjegnemo implicitne komparativno-filozofske nespozumke, osobito u pogledu sugestivne analogije s Leibnizovom Monadologijom, čini mi se uputno poći upravo od te usporedbe đainskog shvaćanja »životne« monade (*divo*) s Leibnizovim tezama.

Prema Leibnizovim određenjima »monade su jednostavne supstancije sadržane u složenim« (teza 1); »te su monade prvi atomi prirode« (t. 3); »imaju neke kvalitete« (t. 8); one su »mnoštvo u jedinstvu ili u jednostavnoj supstanciji, koje nije ništa drugo nego ono što se zove percepcija... koju treba razlikovati od apercepcije ili svijesti (t. 14). »Odatle se vidi da i u najmanjem djeliću materije postoji jedan svijet stvarjenja, živih bića, entelehija i duša« (t. 66).

Đainski autor Pūḍyapādaḥ (6. st. n. e.) u djelu Sarvārtha-siddhiḥ, koje je komentar teksta Tattvārtha-sūtram (1. st. n. e.), po đainskoj tradiciji najstarijeg sanskritskog djela sačuvanog u đainskoj egzegetskoj književnosti,⁶ citira đainsku definiciju supstancije (*dravyam*) koja je »ono što ima kvalitete i modalitete«. Duša ima četiri bitna obilježja, »po nazivu, po predodžbi, po supstanciji i po aktualnom stanju«. Kao »prvi atomi prirode« (*aṇuḥ*) đainske su monade *ek-indriya-bhūtam*, ili »bića sa samo jednim osjetilom« — dodirom. Ostala osjetila višeg re-

⁵ *Uttarādhyayana*, XXXVI, 64 i 67, u H. Jacobi, *Jaina Sūtras*, Sacred Books of the East, vol. XLV, str. 212–213. (U nastavku SBE.)

⁶ *Shri Puḍyapada's Sarvarthasiddhi*, by S. A. Jain, Vira sasana Sangha, Calcutta, 1960. Slijedeća su dva citata iz pogl. V, 3 i I, 5, str. 130. i 8.

da, među koja spada i razum (*manah*), razvivijaju se diferencijacijom perceptivne sposobnosti (*avagrahaḥ*). Osjet nije tek percepcija, nego kategorija razumijevanja (*dñānam*) koja slijedi percepciju:⁷

Osjet je određena spoznaja distinktivne prirode nekog predmeta, spoznaja koja slijedi *zamjedbu čistog postojanja* čim se uspostavi veza osjetnog organa s predmetom.

Ovako formuliran problem odnosa percepcije i apercepcije od osnovne je važnosti ne samo za džainsku atomističku teoriju spoznaje, koja ga opširno razrađuje, nego još i više za »teoriju trenutačnosti« (*kṣaṇika-vādaḥ*) u buddhističkoj fenomenološkoj analizi (*abhidharmaḥ*) realnosti pojava, koja se tu svodi na intelektualnu interpretaciju trenutačno doživljenih zamjedbi, kako ćemo vidjeti u posebnim poglavljima o razvoju spoznajne teorije.

U najstarijim džainskim tekstovima spomenute su atomske monade opisane kao »život« (*divaḥ*) utjelovljen u česticama zemlje, vode, vatre, uzduha i bilja.⁸ U biljne monade spadaju i bića nazvana *nigódaḥ*, koja se sastoje od životne supstancije istančanije od materije (*pūḍgalaḥ*). Ona ispunjaju čitav svijet, veličina im je infinitezimalna, a trajanje neodređeno. To su još nerazvijene klice života. Karakteristično je da sva atomska bića u tom monadološkom smislu zauzimaju samo »jednu prostornu točku«, za koju se istodobno kaže da je »nijedna prostorna točka, budući da u njoj još nema razdiobe prostorne jedinice«, raščlanjenosti koja prostor čini prostorom.⁹ I ovdje važi princip Leibnizove 13. teze da »prema tome u jednostavnoj supstanciji mora postojati mnoštvo pokreta i odnosa, iako u njoj nikako nema dijelova«. Leibnizovim tezama 4. i 5, prema kojima »nema nikakva shvatljivog načina po kojem bi neka jednostavna supstancija mogla propasti«, a »ni po čemu bi mogla prirodno početi«, odgovara u tekstu koji komentira Pūḍyapāda teza V. 31, po kojoj je »postojanost nerazorivost bitne prirode (ili »takvosti«, *tad-bhāvaḥ*) supstancije«.

Đainsko razjašnjenje specifičnog energetskog i svrhovitog obilježja monada, obilježja usporedivog s Leibnizovom hipotezom o prestabiliziranoj harmoniji (t. 80), iako nesvedivo na nju, sačinjava najoriginalniji i najvažniji džainski prilog cjelokupnoj indijskoj filozofiji. To je pojam karmičke, a to znači djelatne materije, koja je proizvod životne monade

⁷ Opširniju razradu ove problematike i bliže bibliografske podatke vidi u *Jaina Psychology*, by M. L. Mehta, Amritsar 1955. (Doktorska teza, Hindu University Banaras). Usp. osobito pogl. III, str. 73. i d.

⁸ *Uttaradhyayana*, X, 5—9. Op. cit., str. 42.

⁹ *Paḍyapadaḥ* V, 11. Op. cit., str. 137.

i ujedno princip njena supstancijalnog oblikovanja. Karmički princip objašnjava, iako potpuno različito i analogiju s Leibnizovim tezama o nestvorenosti i nerazorivosti monade, o kretnjama u njima koje su iz unutarnje pobude, a osobito tezu 22, prema kojoj je »sadašnje stanje jednostavne supstancije prirodno produženje njena prethodnog stanja, pa je i sadašnjost zato bremenita budućnošću«. Bitne se razlike đainske monadologije od Leibnizove odnose na vrhovnu monadu (Leibnizov Bog) i arhitektoniku prestabilirane harmonije »najboljeg svijeta« (teze 38, 55, 80). Te su religijsko-metafizičke pretpostavke Leibnizove monadologije dijalektički oprečne asketskom stavu đainskog pogleda na svrhu svijeta i vrijednost života.

3. MATERIJA KAO TVOREVINA DJELATNOSTI (KARMA)

Materija (*pūḍgalah*) je »oblijepljenosti« (*lépanah*) i »izlučina« (*āsra-vaḥ*) — talog životne monade. Zato je asketski pročišćena monada bezoblična, iako zadržava svoje individualno mjesto »na vrhu svijeta«. Buddhino učenje o *nirvāṇi* čini se da logički polazi od kritike te ontološke predodžbe. Izraz *nirvāṇam* (»utrnuće«) u svome prvobitnom đainskom značenju vjerojatno potječe iz predodžbe o spaljivanju karmičke materije »asketskim žarom« (*tapah*).

Materija je, kao i nosilac života ili duša, jedna od šest supstancija u đainској ontologiji. Na strukturnu raznorodnost tih supstancija bit će potreban poseban osvrt u nastavku. U skolastičkim klasifikacijama supstancijalnih elemenata i aspekata svijeta đainski autori razlikuju »živu« od »nežive« tvari. *Pūḍyapādaḥ* u navedenom djelu (II, 32) razlikuje »živu tvar, koja je združena sa sviješću«, od »nežive« i od »mješovite, koja je sudionik obiju priroda, tj. žive i mrtve tvari«. To možemo shvatiti kao načelno isključenje hilozoističke interpretacije đainskog monadizma, koja se, osobito u ranim tekstovima, vrlo sugestivno nameće čitaocu. S druge strane, ova distinkcija ide u prilog animističkoj verziji u novijim pokušajima primitivističke interpretacije, na čiju ću se opravdanost osvrnuti u vezi s Buddhinom kritikom nedosljednosti đainskog sistema zbog preopterećenosti tradicijama prirodonoaučnog dogmatizma.

Jedan suvremeni đainski autor pokušava ovako »sažeti đainsku filozofiju u jednu rečenicu«:¹⁰

¹⁰ Hiralal Jain, *Jainism: Its History, Principles, and Precepts*; u *Cultural Heritage of India* (CHI), str. 403.

Živo i neživo u uzajamnom doticaju stvaraju snage koje dovode do rođenja, smrti i raznih životnih iskustava; taj je proces moguće zaustaviti i razoriti već proizvedene energije; sredstvo je za to disciplina koja vodi do izbavljenja. Detaljnija analiza ove sažete izreke razrađuje sedam implicitnih teza: Prvo, postoji nešto što nazivamo živim; drugo, postoji nešto što nazivamo neživim; treće, to dvoje dolazi u uzajamni doticaj; četvrto, taj doticaj proizvodi određene energije; peto, taj je doticajni proces moguće zaustaviti; šesto, postojeće energije moguće je iscrpiti; sedmo, moguće je postići izbavljenje. Tih se sedam teza nazivaju *tattvam* ili (realne) »takvosti« u đainizmu. Prve dvije velike istine jesu da postoji *đivam* (živo) ili duša, i da postoji *ađivam* (neživo) ili neduša. To dvoje uzajamno iscrpljuje sve što postoji u svemiru.

Nezavisno od te skolastičke analitike, pojam materije izražava se kao iskonski primaran ne samo za đainsku ontologiju i kozmologiju nego, na potpuno jedinstven i izuzetan način, i za metafizičku podlogu đainske eshatološke etike. Kako je rečeno na početku, đainska doktrina o materiji je izvorno teorija djelatnosti (*karma*), tako da je pojmovno određenje *karme* postalo prvobitno, *iako ne isključivo*, obilježje materije. Za razliku od svih ostalih, *kasnijih*, indijskih učenja o karmi kao retributivnoj zakonitosti djela, prvobitni đainski pojam *karme* nerazdvojiv je od denotacionog obilježja *materije*, u njenu »mješovitom, živom-i-neživom«, tj. iskustveno postojećem stanju.

Pūḍyapādaḥ opisuje cijeli kozmički proces kao »ciklus karmičke tvari«:¹¹

Ciklus tvari dvovrstan je: ciklus *quasi*-karmičke tvari i ciklus karmičke tvari. Ciklus *quasi*-karmičke tvari (u komentiranom tekstu) opisan je na prvom mjestu ovako: Čestice tvari sposobne za sastav triju vrsta tijela i šest vrsta izrade ili razvoja duša zahvaća u jednom trenutku. Te čestice ostaju u istom stanju u kojem su zahvaćene i otpadaju (ili bivaju izlučene) u slijedećem trenutku... I tako bezbroj puta neapsorbirane čestice bivaju zahvaćene i odbačene... Sve te čestice skupa sačinjavaju ciklus *quasi*-karmičke tvari.

U ciklusu efektivno apsorbirane *karmički sposobne tvari*, koja se u ovom slučaju »transformira u osam vrsta« sastojaka neophodnih za život monade u njima »oblijepljenom« stanju, »duša doista postepeno uživa sve tvarne čestice čitavog svemira i izlučuje ih« u trenutačnim fazama proživljavanja kao i u prvom slučaju. »I tako se duša kreće bes-krajno mnogo puta u kružnom toku tvari.«

¹¹ Op. cit. II, 10, str. 56—57.

Oni koji taj kružni tok preporadanja duše žele ovjekovječiti zaslijepljeni su obljepom neznanja. Kako treba shvatiti, s monadističkog stanovišta uopće, »karmički sposobnu« (Pūḍyapādaḥ) i »bremenitu budućnošću« (Leibniz) tvar života koja nije tek matematski apstraktna ni fizički neutralna *quasi*-materija? Kakvih sve vrsta »obljepa« ima? To je fenomenološki problem materije ili, točnije, problem tjelesnosti, analiza koje će nam olakšati da shvatimo »prirodu« (*prakṛitiḥ*) ostalih supstancija koje su, u usporedbi sa dvjema dosad razmatranima, »tvarju« i »životom«, suštinski transcendentale, a ne ontičke kategorije (prostor i vrijeme, kretanje i mirovanje).

Problemima karmičke sposobnosti tvari i tjelesnog »dozrijevanja« (*vipākāḥ*) ili nužnih posljedica djelatnosti posvećeno je u osnovnoj đainskoj književnosti djelo *Karma-granthāḥ* u šest knjiga sačuvanih u prakritskim stihovima *gāthāḥ*) sa sanskritskim komentarom Devandrasūrija (početak 14. st.). To je djelo u novijoj đainološkoj književnosti obradio H. von Glasenapp.¹² U knjizi M. L. Mehte, *Jaina Psychology*,¹³ ishodišni je problem opisan ovako:

Đaini smatraju da svaka pojedina duša ima neograničenu sposobnost predodžbe, shvaćanja, neograničenog blaženstva i neograničene moći. Sva su ta svojstva prirodna obilježja svih duša u stanju potpunog savršenstva. No duše koje postoje u svijetu iskustva nisu savršene, pa prema tome niti slobodne da uživaju savršenu predodžbu, potpuno shvaćanje, beskrajno blaženstvo i neograničenu moć. Što ih u tom sprečava? ... Urođena sposobnost duše zagađena je nečim što joj je strano. Taj strani utjecaj koji prekriva savršenstvo i čistoću duše naziva se *karma*. Đainsko značenje tog naziva nije »djelo ili čin«. Prema đainskom shvaćanju karma je skupina čestica vrlo istančane tvari koju ne možemo zamijetiti osjetilima.

Teza, koja se često ponavlja u đainskim tekstovima iz svih razdoblja, da je »čitav svemir ispunjen karmičkom tvari«, ostavlja malo mjesta za nehilozoističku interpretaciju materije, koju bi dosljedno trebalo razinterpretirati kao spomenutu *quasi*-materiju (*no-karma*).

Duša je bitni uzrok svakog iskustva, a karma je samo instrumentalni uzrok. Ako karmička tvar nije združena s dušom, ne može proizvesti karmički (tj. svrhovit) učinak. Zapravo, karmička tvar koja nije združena sa životnim principom duše, uopće i nije karma. Pūḍyapādaḥ izričito formulira pitanje: »Kako to da duša koja je nematerijalna prikuplja karmičku materiju?« Njegov nas odgovor, u skolastičkoj formu-

¹² Engleski prijevod: *The Doctrine of Karman in Jain Philosophy*, Bombay 1942.

¹³ Op. cit., pogl. I., str. 13. i d.

laciji komentara, ne mora zadovoljiti. Bitno je ipak istaći nekoliko momenata iz te argumentacije:¹⁴

Riječ 'tvar' upotrijebljena je u namjeri da se potvrdi da karma *jeste* tvar. Time se odbija shvaćanje da je karma nevidljiva sposobnost, neka mistička snaga duše... Naziv (za dušu) *divaḥ* izražava životnost i život... A pokretna snaga živog bića jest *strast* (*kaṣāyāḥ*), koju izazivaju karme... Veza životnog svojstva i karme jest beziskonska. Prema tome, nije umjesno ni pitanje o tome kako je netvarna duša vezana tvarnim karmama.

Drugim riječima, takav je njen iskon po prirodi (*prakritiḥ*). Ovdje je potrebno napomenuti da riječ *kaṣāyāḥ*, u prijevodu »strast«, uključuje i u svojim leksičkim konotacijama sva bitna obilježja psihološkog materijalizma džainske teorije o karmi. Riječ *kaṣāyāḥ* u rječniku znači: trpak (okus), crvena boja (boja strasti), obljep ili premazanost, prljavština, glupost, zavisnost od svjetovne egzistencije, strast, i posljednje, tamno razdoblje dekadencije ciklusa svjetovnog zbivanja. Od svih su tih povezanih obilježja karmičke tvari najvažnija obljepljenost i obojenost strašću, čija zagađenost sprečava jasan uvid u istinu. Time se prirodno pretpostavlja da je i sama istina supstancijalna. To je upravo pretpostavka od čije će negacije poći Buddhina kritika skrame džainskog tradicionalizma.

Osnovne strasti su četiri: srdžba, ponos, obmana i lakomost. One prianjaju uz duševnu monadu djelatnošću tijela, govora i mišljenja. Džainska teorija razlikuje, dalje, tjelesnu vrstu karme od duševne. U tjelesnom smislu karma je tvarne prirode, a u duševnom se sastoji od učinka koje tjelesni priljev karme izaziva u duševnim stanjima. Odnos tjelesne prema duševnoj karmi jest dakle odnos uzroka prema posljedici. Karmičke čestice razlikuju se po dužini trajanja njihova učinka, po boji (*leṣyā*), koja se očituje u duševnoj auri živih bića,¹⁵ po okusu, koji je kao i boja petovrstan, po dvije vrste mirisa, četiri vrste dodira i osam vrsta psihofizičkih učinaka od kojih zavisi oblikovanje živih bića. Prema *Uttarādhyaṇa-sūtram* XXXIII,¹⁶ tih osam vrsta obljepa koji oblikuju karmičko tijelo jesu:

1. *Ānā-varaṇīyam*, ili smetnja ispravne spoznaje;
2. *Darśanā-varaṇīyam*, ili smetnja ispravnog uvida;

¹⁴ Op. cit. VIII, 2, str. 217–218.

¹⁵ Op. cit. VIII, 24, str. 235. — Karakteristično je za fiziološke teorije svih indijskih škola da ne razlikuju zelenu boju od plave. Pet su boja: bijela, crna, žuta, plava i crvena. U običnom se govoru u modernim dijalektima zelena boja naziva bojom lišća.

¹⁶ S. B. E. XLV, str. 192–3.

3. *Vedanīyam*, ili poticaj čuvstava;
4. *Mohanīyam*, ili povod zablude;
5. *Ayuḥ-karma*, ili ograničenje dužine života;
6. *Nāma*, ili »ime«, tj. individualno obilježje;
7. *Gótraḥ*, ili biološka vrsta, rod ili pleme živog bića;
8. *Antarāyaḥ*, ili prepreka na putu duhovnog pročišćenja.

Svaka od tih vrsta karmičke »tvari« ima niz podvrsta. Buddho je, kako ćemo vidjeti, taj fizički način objašnjavanja pojava moralne uzročnosti podvrgao jetkoj kritici u nekoliko čuvenih rasprava s đainima.

Spomenuto je da u đainskoj nauci osim »života« i »tvari« postoje još četiri supstancije (*dravyam*): sredstvo kretanja (*dharmah*), sredstvo mirovanja (*adharmah*) prostor (*ākāśah*) i vrijeme (*kālah*).

Kao i u slučaju značenja termina *karma*, i ovdje je najprije potrebno upozoriti na bitnu razliku đainskog značenja termina *dharmah* (*dhammo* u đainskom prakritu i u buddhističkim pāli tekstovima) od značenja istog termina u svim ostalim indijskim sistemima. Na prvi pogled razlika je zapanjujuća. Vidjeli smo, u razvoju vedske terminologije, da je izraz *dharmah* u proširenom značenju djelomično zamijenio termin *ritam* u značenju »poredak« ili zakonitost, kako prirodnu tako i u pogledu zavisnosti od moralnih i religijskih propisa. Tako je pojam »ispravnosti« u provorbitnom značenju obaju termina postao i oznaka za »jedino ispravno« učenje bilo kojeg učitelja i njegove religijske objave. U tom smislu i Mahāvīrino i Buddhino učenje važe za svoje sljedbenike kao *dhammo*. Specifično đainsko značenje termina *dhammo*, »supstan- cija kretanja«, možemo dovesti u vezu sa širim sanskritskim značenjem istog termina, ako razvojni tok đainskog značenja povežemo s analognim značenjem u ranoj buddhističkoj fenomenologiji (*abhidhammā* = *perifainomena*), gdje izraz *dhammo* obilježava elemente pojavnosti uopće.

Budući da Buddhina kritika spoznaje polazi od negacije bilo kakve supstancijalne postojanosti, pojavni tok zbivanja je s tog stanovišta složen od trenutačnih komponenata u procesu čija je rezultanta tek pojavno oličenje (usp. *Gestalt*) relativno trajnije predmetnosti u svijetu »svekretu« (*ḍagati*). Dosljedno toj teoriji, koja se naziva »teorija trenutačnosti« (khanika-vādo), postojanost bilo koje predmetne pojave možemo shvatiti jedino kao njenu *pravilnost* u skladu sa zakonitošću prirodnog zbivanja. U tom je smislu svaka stvar *dhammo*, ili »formulacija«, gotovo u matematskom smislu, a razlika između fizičkih ili »stvarnih« i psihičkih sastojaka pojava u ontološkom smislu uopće ne postoji. Otuda zbrka nefilozofskih duhova u modernim evropskim (osobito engleskim) interpretacijama izraza *abhi-dhammā* ili kao »psihologija« ili kao teorija »realnosti«. Jasno je, međutim (ili bi barem trebalo da

bude), da zbog tih đainskih i buddhističkih prvobitnih konotacija riječ *dharmah* ili *dhammo*, ni u jednom sistemu indijske filozofije, pa čak ni u nestručnim tekstovima, ne možemo i nemamo prava prevoditi na osnovu i inače neodrživog principa leksičkog pariteta jednom jedinom riječju bilo kojega stranog jezika. Spekulacije se mogu pravdati jedino u okviru razjašnjavanja historijskog porijekla potpuno disparatnih značenja termina ove vrste, kojih u sanskritu, a osobito u filozofijskoj terminologiji, ima relativno veoma mnogo.

Na istovrsnu teškoću u đainској teoriji supstancija nailazimo i u leksičkom značenju naziva za »materiju« ili »tvar«: *pudgalaḥ* (*poggalo*, pāli *puggalo*). U buddhističkoj terminologiji ta riječ vrlo izrazito i isključivo znači »ličnost«. Jedna od najranijih knjiga Abhi-dhamme posvećena je upravo tom problemu strukture ličnosti (*Puggala-paṇṇatti*), u kojoj buddhizam, za razliku od đainizma, ne priznaje jednu jedinstvenu, statičku i »trajnu« jezgru. Odbijajući đainsku teoriju o supstancijalnom nosiocu života (*đivo*) kao duši, a i brāhmansku o »Sebi« (*ātmā*) kao izrazu transkozmičkog apsoluta (*brahma*), Buddho terminološki identificira đainsku supstancijalnu dušu s đainskim pojmom materije (analogno Schopenhauerovoj kritici Spinozina razlikovanja supstancije od materije). S druge strane, Buddho u više navrata u pobijanju niza teorija o duši odbacuje i učenje o duši kao *puggalo* ili hipostaziranoj ličnosti. Karakteristično je da među najranijim i brzo odumrlim buddhističkim heretičkim sektama, registriranim u knjizi *Kathā-vatthu* Abhidhamma-piṭake (iz vremena Ašoke, 3. st. pr. n. e.), nalazimo i učenje *puggala-vāde* kao hibridni oblik vjere u dušu.¹⁷ Činjenica da isti izraz u dva antagonistička sistema znači na jednoj strani »materiju« (koja ipak nije supstancija), a na drugoj »psihu« (u Jacobijevu značenju termina) ukazuje implicitno na hilozoističko i animističko porijeklo prvobitnog đainskog izraza *poggalo*.

Primijećeno je češće u usporedbama đainizma s kasnijim sistemima indijske filozofije da nesupstancijalni kategorijalni pojmovi, u transcendentalnom smislu, u izvornoj đainској tradiciji još ne postoje. Tako su u teoriji o supstancijama kategorije idealnog bitka interpretirane kao »nežive supstancije«, točnije »neživa tijela« (*ađiva-kāyā*). Tu uz supstancijalne nosioce kretanja i mirovanja spadaju i pojmovi prostora i

¹⁷ Tipično je za njemačku pedanteriju da je jedan od istaknutih njemačkih buddhista, G. Grimm, početkom 20. stoljeća, nezadovoljan ortodoksnim buddhizmom koji negira postojanje duše, odlučio da obnovi upravo ovu sektu i njenu vjeru u »ličnu« dušu, radije nego da usvoji vedāntinizirani buddhizam engleskih pandita, koji je u to doba na visokom akademskom nivou zastupala Mrs. C. Rhys Davids. Obje neautentične evropske buddhističke sekte još i danas postoje. Osobito je popularna u nizu prijevoda Grimmova knjiga *Die Lehre des Buddha*.

vremena. Sažeto razjašnjenje metafizičke pozadine u historijskom razvoju tih pojmova formulirao je Jacobi ovako:¹⁸

Prostor, *dharmah* i *adharmah* nužni su uvjeti za opstanak svih ostalih stvari, tj. duše i materije. Prostor im omogućuje smještaj. *Dharmah* im omogućuje da se kreću ili da budu pokretane, a *adharmah* da miruju. Može se primijetiti da je funkcija prostora, kako je mi shvaćamo, podijeljena kod đaina među tri različite supstancije. To djeluje vrlo spekulativno, gotovo hiperlogički. No pojam dviju kozmičkih supstancija *dharmah* i *adharmah*... čini se da se razvio iz primitivnijeg poimanja. Jer i sami nazivi *dharmah* i *adharmah* upućuju na to da su u primitivnom mišljenju bili obilježja onih nevidljivih »fluida« čiji doticaj uzrokuje grijeh i zaslugu... Prostor (*ākāśah*) podijeljen je na onaj dio koji zauzima stvarni svijet (*lokākāśah*) i dio izvan njega (*alokākāśah*) koji je apsolutno ništetan i prazan, ponor ništavila. *Dharmah* i *adharmah* koekstenzivni su sa svijetom. Prema tome, niti jedna duša, a niti jedna čestica materije ne može doseći van ovog svijeta zato što izvan njega ne postoje supstrati kretanja i mirovanja.

U tom je smislu broj prostornih točaka beskonačan.¹⁹

I u buddhizmu je neograničenost prostora posebno obilježje po kojem je prostor usporediv jedino s *nirvāṇom*, tj. transcendentalni pojam onkraj bitka i nebitka. Tom usporedbom buddhistička fenomenologija (*abhi-dhammo*) izrazito negira supstancijalnu prirodu prostora.

U đainizmu je supstancijalni status vremena, kao i ostalih supstancija, potpuno različit od transkozmičkog statusa prostora. U jednom od najstarijih sačuvanih prakritskih tekstova, *Uttarādhyaṇa-sūtram*,²⁰ odnos je četiriju transcendentálnih kategorija, o kojima je ovdje riječ, opisan ovako:

Dharmah i *adharmah* (»podloge« kretanja i mirovanja) koekstenzivni su sa svijetom (*lókah*). Prostor ispunja i svijet i nesvijet (transkozmički prostor). Vrijeme postoji u onome što nazivamo vremenski određenim prostorom.

Ova posljednja odredba prema komentaru znači da vrijeme postoji samo na dva i po (od ukupno sedam) kontinenata, »tamo gdje žive ljudi, i na okeanima koji pripadaju tim kontinentima« prema geometrijski apriorno konstruiranoj geografiji, u čije pojedinosti ovdje ne možemo zalaziti.²¹ Odatle je shvatljivo i mišljenje izraženo u *Tattvārthād-*

¹⁸ *Studies in Jainism*, str. 18—19.

¹⁹ *Pūḍyapādaḥ*, op cit., V. 9, str. 136.

²⁰ XXXVI, 7—9, S. B. E. XLV, str. 208.

²¹ Đainsku kozmologiju obradio je Jacobijev nasljednik na univerzitetu u Bonnu prof. W. Kirfel u posebnoj monografiji.

*higama-sūtram*²² da nebeska tijela proizvode vrijeme. U istom smislu možemo shvatiti i Pūḍyapādinu razdiobu vremena na »uzlazne« i »silazne« cikluse razvoja i opadanja svemirskih formacija ili svjetova. Ta dva ciklusa zajedno sačinjavaju jedno kozmičko razdoblje *kalpah*.²³ U proračunavanju kozmoloških odnosa te vrste ḍainska matematika u Mahāvīrino doba doseže svoje skolastičke vrhunce, na koje ćemo se posebno osvrnuti.

Pūḍyapādaḥ (V, 39) smatra da je tezu »vrijeme (*kālah*) je također supstancija« potrebno izvesti i dokazati iz definicije supstancije (*dravyam*).

Vrijeme ima obilježja svojstvena supstanciji. Supstanciju smo definirali na dva načina. Obilježja (njena) postojanja su nastanak, prestanak i trajanje. Ono što ima kvalitete i modalitete jest supstancija. Obje te definicije važe i za vrijeme ... Specifična diferencija vremena njegova je instrumentalna funkcija u mijenama supstancija.

Analitička definicija vremena u tekstu koji komentira Pūḍyapādaḥ glasi:

Funkcije vremena jesu da održava supstancije u kontinuitetu, u modifikacijama, u kretanjima i redoslijedu zbivanja.

U daljoj razradi bitna je *razlika egzistencijalnog i konvencionalnog vremena*:

Funkcija je egzistencijalnog vremena da održava kontinuitet zbivanja (postepenim mijenama) ... U tom je smislu vrijeme uzročni činilac ... Konvencionalno vrijeme osniva se na egzistencijalnom.

Prema razjašnjenju modernog interpretatora ovog teksta:²⁴

Svaka je jedinica vremena specifična i zauzima po jednu prostornu jedinicu. To znači da se prostorne jedinice ne spajaju i ne čine molekule (*skandhaḥ*) kao atomi materije (*aṇuḥ*) ... Postepena promjena u supstancijama zavisi o pomoćnom uzroku egzistencijalnog vremena ...

Pūḍyapādaḥ posebno ističe:

U egzistencijalnom vremenu ... pojam je prošlosti, sadašnjosti i budućnosti od sekundarne važnosti.

²² Usp. W. Schubring, *The Doctrine of the Jainas*, Delhi, M. Banarsidas, 1962, str. 237. (Prijevod njemačkog djela *Die Lehre der Jainas nach den alten Quellen dargestellt*, u *Grundriss der indo-arischer Philologie und Altertumskunde*, Vol. III, No. 7, 1934.)

²³ Pūḍyapādaḥ, op. cit. III, 27. str. 98.

²⁴ S. A. Jain, bilješka uz Pūḍyapādu, V, 22, str. 149.

4. ARHAJSKA MATEMATIKA U ĐAINIZMU

Mahāvīro se među svojim suvremenicima isticao znanjem i tumačenjem pojava na području arhajskih nauka o prirodi, a osobito o matematskoj strukturi svijeta. Na tom je području ponekad i sâm isticao vlastite teorije. U prikazu tog aspekta njegova učenja W. Schubring²⁵ naziva ga »sistematizatorom«. H. Jacobi svoj prikaz »đainske metafizike i etike«²⁶ počinje konstatacijom:

Tko god se približi đainskoj filozofiji stječe dojam da je to gomila filozofskih stavova koji nisu usidreni u jednoj središnjoj zamisli, i u čudu se pita kako je mogao nastati tako *nesistematičan sistem*. I ja sam zastupao to mišljenje dok se nisam privikao da đainsku filozofiju posmatram u drukčijoj svjetlosti...

Osvrt na Mahāvīrine matematske i prirodonaučne teorije, kojem je posebnu pažnju posvetio Schubring, otvara karakterističan uvid u znanstvene, osobito metodološke, poteškoće, tradicionalnog pogleda na svijet u tome kasnom arhajskom razdoblju protoindijske kulture i objašnjava težnje za reformama i obnovom na povijesnom raskršću magadhske kulture u Indiji.

Prema Schubringovu prikazu, promatranje toplog izvora u gradu Rāḍagriham bilo je povod Mahāvīrine animističke teorije o kretanjima vjetrova i o životnoj zajednici vatre i vjetra, koji i u podzemlju izazivaju formiranje i kovitanje oblaka. Za taj se topli izvor u prijestolnici vjerovalo da je jedan od ulaza u podzemni svijet, opis kojega na više mjesta podsjeća na Danteov pakao. Tu sličnost najprije sugerira geocentrička struktura svijeta. Iznad i ispod kružne plohe svijeta koja se sastoji od sedam prstenastih kontinenata i okeana među njima i izvan njih, nižu se slojevi nebeskih tijela s horizontalnim, vertikalnim i kosim putanjama u odnosu na zemlju. Te se sfere i putanje »nebeskih kola« nazivaju *kalpah*.²⁷

U ostalim indijskim sistemima izraz *kalpah* znači vremenski rok određenih kozmičkih ciklusa različitih dužina. No u đainizmu, kako je spomenuto, vrijeme je supstancija koju proizvode nebeska tijela svojim kretanjem. Otuda koincidencija termina sa svemirskim sferama usporedivim s Danteovima, iako neizmjereno umnogostručnim po formuliama kompliciranih matematskih progresija.

²⁵ Op. cit. § 21, str. 40.

²⁶ *Studies in Jainism*, str. 48.

²⁷ *Pūḍyapādaḥ*, IV, 18, str. 116.

U sedam slojeva pakla, vjerojatno iz istih razloga kao i kod Dantea, »u prva četiri sloja boravak izaziva patnju jedino toplinom. U gornjem dijelu petog sloja 200.000 boravišta izazivaju snažnu užarenost, dok u donjem dijelu 100.000 boravišta izazivaju snažnu studen. U šestom i sedmom sloju jedino snažna hladnoća izaziva patnje« paklenskih bića.

Paklenska bića vjeruju da su lijepa, dok su im doista tijela izobličena i unakažena. Ona žele da učine sve što će pospješiti sreću, ali čine djela koja jedino stvaraju bol i patnju. Što se niže spuštamo (u pakao), te sklonosti postaju sve gore. ... Tu bića koja se nazivaju *āsura* (ili demoni) muče ostala ... prisiljavajući ih da piju rastaljeno željezo, da grle užarene željezne stupove i da se penju i spuštaju po stablu s oštrim trnjem.

Ovu posljednju muku kao i patnje u najnižem, zaleđenom paklu opisuje i Dante gotovo s arhetipskom doslovnošću.²⁸

Anaksimandar je vjerojatno sa svoga puta u Babilon donio i učenje da zemlja ima oblik oblog stupa matematski određenih dimenzija i da se sunce i zvijezde, kad izlaze i zalaze, kreću oko nje. Ta je kozmografija zajednička *svim* indijskim sistemima. U prilog njenu tipično *đainskom*, predvedskom porijeklu govori to da je ta kozmografija kod *đaina* razrađena u matematske detalje (koje u tako sažetom prikazu kakav je niže citirani Pūḍyapādin nije moguće ni približno nabrojati), dok je za ostale cijela ta predodžba »Anaksimandrovskog« univerzuma vezana uglavnom tek za arhitipski mit o planini Meru u nevidljivom i nedosežnom zaleđu Himālaja, koja je stožer svijeta. Evo Pūḍapādinog prikaza:²⁹

Planina Meru u *Ḍambūdvīpi* (indijskom »kontinentu«) usađena je u zemlju 1.000 *yōḍana* (1 *yōḍanam* = 9 milja) duboko, a 99.000 *yōḍana* visoko. Ispod toga nalazi se niži svijet (nadir). Ono što se širi poprijeko u tom razmjeru jest poprečni svijet, a iznad toga je viši svijet. Vrh Merua izdiže se 40 *yōḍana*. A nebeska kola ... kreću se svega jednu dlaku iznad vrhunca planine Meru. Ostale pojedinosti treba proučiti u dijelu *Lokānuyogaḥ*.

Gledano iz ove perspektive i Anaksimandrovo učenje o *apeironu* čini mi se srodnije pojmu i matematičkom simbolu 'neizmjereno' u *Mahāvīrinim* formulama nego vedāntinskom pojmu apsolutnog bitka. U ovom svjetlu i Jaspersov zanimljivi izbor Anaksimandra, Heraklita i Parmenida kao predsokratovskih »metafizičara koji misle iz iskona«³⁰

²⁸ Pūḍyapādaḥ, III, 3 i III, 5, str. 86—88. Usp. u Danteovu Paklu pjevanja 13, 32. i 33.

²⁹ Op. cit., IV, 19, str. 117.

³⁰ *Die grossen Philosophen I* (München, Piper, 1957), str. 615. i d. (»Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker«).

pojačava u meni dojam da se prvi metafizički sistem usporediv s vedāntinskom filozofijom apsolutnog identiteta bitka u sebi (*brahma*) javlja na području helenske kulture tek s Parmenidovim obratom *apeirona* u *peras*, na »eteričkim vratima« gdje Dike, božica Ispravnosti (rig-vedski apstraktniji pojam *ritam*) drži ključeve snažnih »okova bez početka i kraja« kojima je osigurana granica (*peras*) njena carstva (fr. 8).

U Mahāvīrinim matematičkim formulama pojam neizmjernog broja služi za obilježavanje infintezimalnih veličina. U modernoj analogiji te veličine možemo najprije pokušati da svedemo na funkciju $\frac{X}{\infty}$

U tim formulama neizmjernost nazivnika ne poništava varijabilne razlike brojnika. Mahāvīro primjenjuje ovu formulu na različitim mjernim područjima. Na pitanje: »Što je neizmjereno?« odgovor glasi: »Neizmjeran je broj prostornih točaka« (koje su atomi supstancije *ākāśah*).³¹

Tako se na primjer stupanj strasti prema stupnju intenziteta njena karmičkog djelovanja povećava u mjernim jedinicama $\frac{X}{\infty}$ *šreṇi*. *Šreṇi* je »ravna linija od jednog do drugog kraja svemira« ili »visina svemira«. To povećanje karmičkog učinka, međutim, ne ostaje uvijek ravnomjerno (kao ni odnos podražaja i osjeta u modernoj psihofizici), nego je podijeljeno na šest stupnjeva, čije se mjerne jedinice međusobno odnose ovako:³²

$\frac{1}{\text{beskrajno}}$, $\frac{1}{\text{bezbrojno}}$, $\frac{1}{\text{izbrojivo}}$, izbrojivo puta mjerna jedinica, neizbrojivo puta mjerna jedinica i beskonačno puta mjerna jedinica.

Ista se formula primjenjuje i na mjeru čestica materije:

Protežnost je tih čestica neizmjereno puta neizmjereno prostornih točaka, a to se posebno napominje zato da se isključe drukčije označene količine i da se izričito odredi da se ne radi o izbrojivim, bezbrojnim ni o beskonačnim prostornim točkama. Te su čestice materije neizmjereno puta broj nebivstvjućih duša (u svemiru) i $\frac{1}{\text{beskrajno}}$ dio broja oslobođenih duša...

Budući da je riječ o karmičkim česticama psihičke monade, karakteristično je da su te čestice ovdje određene kao intenzivne, a ne kao ekstenzivne veličine (što odgovara i principu Leibnizove monadologije »bez prozora« i bez vanjskih poticaja), pa prema tome nisu koekstenziv

³¹ Pūṭyapādaḥ V, 9, str. 136.

³² Op. cit. VIII, 24, str. 235.

ne s prostornim točkama.³³ Polazna je pretpostavka svih tih proračunavanja odnosa među inkomensurabilnim veličinama infinitezimalne prirode đainska teorija o elasticitetu duše. Svi su kasniji sistemi kritikovali tu pretpostavku (da se protežnost duše adaptira protežnosti tijela), koja je možda nastala iz logičke nužde da se kvalitativna inkomensurabilnost čestica heterogenih supstancija u ovom arhetipu atomske fizike uskladi s potrebom kvantitativne komenzurabilnosti u pokušaju matematičkog formaliziranja pojmova.

Iako nisam kvalificiran da pokušam dati adekvatnu, a ni dovoljno dokumentiranu interpretaciju matematičkih formulacija i teorija ove vrste, nego želim jedino upozoriti na njihovo postojanje, čini mi se da je prva pretpostavka razumijevanja ovih shema slijedeća:

Kao što pojam »vječnosti« u indo-iranskim kozmologijama nije nikad beskonačan u apsolutnom smislu, nego se o »vječnostima« redovno govori u množini i s kvalifikacijama (a to drugim riječima znači da je evropski pojam vječnosti u svom religijsko-filozofijskom značenju neadekvatan indijskim pojmovima nesagledive, ali matematski odredive dužine vremena) — isto se tako i pojam prostorne neizmjernosti sa spomenutim kvalifikacijama 'beskrajno', 'bezbrojno', intenzivno ili ekstenzivno, u psihičkom i u fizičkom smislu (među kojim je kvalifikacijama vremenska 'vječnost' tek jedna dimenzija empirijske nesagledivosti) odnosi na infinitezimalne nizove $\frac{1}{\infty}, \frac{2}{\infty}, \dots, \frac{8}{\infty}$ pojmovno različitih kvalitativnih i kvantitativnih veličina. Zato ni matematski simbol neizmjernog broja nije jednoznačno određen. Pokušaj matematske formalizacije na tom je području tek u začecima.

Na elementarnijim područjima nalazimo već u đainskim prakritskim tekstovima jasne matematske termine za geometriju (*radḍū*) i za matematske operacije zbrajanja, množenja, razlomaka, kvadriranja, kubiranja i dizanja na četvrti stepen.³⁴ Mahāvīro se u jednom razgovoru s Góyamom ponosi da je on autor teorije o »sedam mogućih linija«. To su ravna linija, linija s jednim prijelomom, sa dva prijeloma, četvorina otvorena s jedne strane, četvorina u obliku Z, kružna i polukružna crta. Opći je princip te podjele da linija nema ni početka ni kraja, pa je prema tome beskonačna, za razliku od svijeta koji je konačan u oba ta smjera. Schubring izražava sumnju da je Mahāvīro računao s »korištenom broja 10 i primjenjivao ga u smislu broja Π «. Da je taj pojam

³³ Važenje istog principa proširuje se i na odnos materijalnih atoma uopće prema prostornim jedinicama. Tako jedna prostorna jedinica može sadržavati i neizmjeran broj atoma. Dvije jedinice materije mogu koincidirati sa 1 ili 2 jedinice prostora itd., a isto važi i za supstancijalne jedinice kretanja i mirovanja. (Usp. Schubring, op. cit. § 58, str. 131.)

³⁴ Schubring, str. 42 n.

postojao u indijskoj matematici od davnine, ističu mnogi noviji autori nezavisno od đainizma.³⁵ Iz nekih nedosljednosti u klasifikacionoj primjeni brojeva, Schubring³⁶ zaključuje da je decimalni sistem prethodio duodecimalnom u arhajskoj matematici, čije je tekovine Mahāvīro nastojao da sistematizira.

Na područjima logike i pouke o putu duhovnog zadubljenja i pročišćenja jasnog uvida đainsko se porijeklo i utjecaj osjećaju snažno i u razvoju Buddhinih teorija i metoda. Na ta ću se područja, koja im ostaju zajednička u procesu dalje diferencijacije, osvrnuti u posebnim poglavljima.

5. BUDDHINA KRITIKA ĐAINIZMA

U usporedbi s načelima Buddhine kritike neuskladivih tekovina nauka o prirodi sačuvanih u đainskoj tradiciji, enciklopedijska zamršenost Mahāvīrina arhajskog scientifizma podsjeća na pokušaj Tycha de Brahea da teorijom o epiciklima u astronomiji zaobiđe Kopernikov obrat i formulaciju osnovnih zakona u djelu Tychova suvremenika i prijatelja Keplera. Pokušat ću, u nastavku, da Buddhinim neposrednim izjavama u raspravama sa sljedbenicima Mahāvīre prikažem teze njegove kritike. Preliminarno nacrt Buddhinih kritičkih stavova možemo rekonstruirati ovako:

1. *Akosmički obrat* Buddhina pogleda na svijet polazi od *poništenja supstancijalne podloge (nir-ālambanam)* procesa pojavnog zbivanja (*saṃsāro*). To izražava Buddhino učenje o *ništavilu (suñña-vādo)*:

Zato što svijet nije ništa ni po sebi (*attena*) ni za sebe (*attaniyena*), kaže se da svijet nije ništa.

Saṃyutta-nikāyo, XXXV, 85

Tim se stavom ne poništava samo transcendentni status objekta nego i subjekta spoznaje pojavnog zbivanja.

2. Pojave su po svojoj strukturi *dhammā*, tj. *fainomena* u spomenutom smislu *kategorijalne zakonitosti* ili pravilnosti njihove analitički zahvatljive konstitucije (*vibhaḍḍa-vādo*). Tim je u osnovi razjašnjena i višeznačnost termina *dhammo* (sanks. *dharmah*).

³⁵ Id., § 21, str. 41.

³⁶ Id., § 106, str. 209.

3. Važenje jedinstvenog zakona (*dhammo*) svodi spoznajni smisao i vrijednost svih pojava u okviru *transcedentalne strukture mišljenja*:

Razum (*mano*, latinski *mens*) preteča je svih pojava (*dhammā*), razum njima vlada, razum ih oblikuje.

Dhamma-padam, I, 1

Time su potisnute i nadomještene proizvoljne matematski racionalizirane dogmatske spekulacije o strukturi realnosti inkomenzurabilnih supstancija.

4. Tako je, prije svega, eliminirana apsurdna *hipoteza karmičke materije*, čija je svrha bila da svede na zajednički nazivnik inkomenzurabilne veličine materije i duha — osobito na području asketskog puta pročišćenja (*visuddhi-maggo*), toga zajedničkog ideala obih filozofskih religija. U diskusiji s đainima Buddho ističe da se duhovni ciljevi mogu postići jedino duhovnim sredstvima. Buddho svoju novu formulaciju tog puta obilježava (iz razloga koji mi se čine jedino iz historijskih razloga shvatljivi i opravdani) suštinski nedostatnom metaforom »srednjeg puta« (između đainizma i brāhmanizma).

5. Pojam *nibbāne* (*nirvāṇam*), prvobitno đainski, bio je u đainskoj kozmologiji hipostaziran u idealni *uk-topos* (ne-mjesto) »na vrhu svijeta«. Buddho taj pojam svodi na primarno značenje riječi »utrnuće«, koje se postiže poništenjem, a ne fizičkim »razorom« (prema nazivu najstrašnije hereze, *uccheda-vādo*, konstruirane vjerojatno iz didaktičkih razloga za ove kritičke potrebe). Riječ je kod Buddhe očito o *poništenju* (a ne uništenju) egzistencijalnog *smisla* bića-u-svijetu ili »žede za životom« (*taṇhā*). To se postiže eksplicitno formuliranim i metodski razrađenim dosegom ništavila (*suññatā*, *akiñcanam*) na krajnjim stepenima duhovnog zadubljenja (*dhānam*). Tako je pojam *nirvāṇe* preobražen od ontološkog u meditacioni ideal konačne i potpune introverzije. To je ideal duhovne pročišćenosti.

Neki od ovdje navedenih pojmova bit će dokumentarno dalje razrađeni u posebnom poglavlju o buddhizmu. Slijedeći tekstovi treba da posluže kao *prima facie* dokumentacija o Buddhinim sporovima s đainima, a i o neposrednim odnosima ovih i srodnih sekti na povijesnim izvorima, o psihološkoj situaciji i ishodišnom identitetu *problema* o čijim *rješenjima* se spore. Prvenstveno, iako ne isključivo, iz tih situacija zaključujem da je Buddho bio jedan od đainskih raskolnika u to doba neophodnih reformi prastare nauke, nesumnjivo najsnažniji i najistaknutiji takmac Mahāvīre, komu je bilo stalo jedino do etičke refor-

me. Jasniji uvid u tu situaciju iziskuje i isticanje onoga što im je ostalo zajedničko, ne samo u učenju nego i u prvobitnom načinu asketskog života. S druge strane, usporedbe s brāhmanskim vedskim učenjima u buddhističkim tekstovima razotkrivaju jedino ironično omalovažavanje te učiteljske kaste, a i njenih Buddhi i đainima stranih i nebitnih problema. Što dalje, sve će manje biti moguće u ovom sažetom pregledu zalaziti u pojedinosti efemernih podataka karakterističnih za ovdje iznesenu tezu, osobito u njenim povijesnim aspektima. Tek mnogo kasnije *vedāntaḥ* će se iskristalizirati u metafizičku alternativu buddhističkom nihilizmu,³⁷ a brāhmanizam će postati zaštitni zid i zaklon đainskog puta nenasilja (*ahiṃsā*).

U slijedećim tekstovima prikazat ću najprije, prema buddhističkim opisima, glavne sporne točke i žestinu neposrednih sporova s đainima, a zatim ono što im je bilo i ostalo zajedničko. Na kraju ću, kao kontrast toj žestini prikazati i ironički stav Buddhe u razgovorima s brāhmanima i o brāhmanima.

A. Sporovi

Oštrina neposrednog sloma dviju sekti osjeća se najsnažnije u prijetnji Mahāvīrinih učenika, koja se više puta doslovno ponavlja u uvodu buddhističkih prikaza tih rasprava:

— Ako mi se isposnik Gotamo suprotstavi kao što se suprotstavio gospodinu Tapassiju, onda ću ga ja, sporeći mu ono što on osporava, natezati uzduž i poprijeko i okolo naokolo kao kad bi snažan čovjek šćepao dugorunog ovna pa ga natezao uzduž i poprijeko i okolo naokolo, ili kad bi snažan radnik u pecari rakije uhvatio za petlju veliko cjedilo pa ga ubacio u dubok bunar i provlačio uzduž i poprijeko i okolo naokolo...

Maddhima-nikāyo, govor 56, Upāli-suttam

U tim prikazima redovito sâm Mahāvīro («Nātaputto») nagovara i upućuje svoje učenike kako da unaprijed smišljenim sofističkim smicalicama dovedu protivnika u zabunu i da ga »poraze«. Najčuveniji je, s buddhističke strane, slučaj »obraćenja kneza Nebojše«. (Abhaya-rāḍa-kumāro), sina magadhskog vladara Bimbisāre. Bimbisāro (Seniyo u đainskim tekstovima) postao je prvi oduševljeni mecena Buddhe, još

³⁷ O tom alternativnom odnosu vidi moj referat *Dependence of punar-bhava on karma in Buddhist philosophy*, u *Indian Philosophical Annual*, 1965 (University of Madras).

prije njegova duhovnog probuđenja,³⁸ iako je njegova kraljevska kuća otprije bila i ostala osnovna potpora Mahāvīre, s kojim je taj vladar bio u rodbinskim vezama, a i ostalih đainskih škola.

— Ovako sam čuo: Jednom je zgodom Blaženi (Buddho) boravio u Rāḍagahi, u Bambusovu Gaju, pored svetišta gdje se hrane vjeverice. Tada kraljević Nebojša posjeti đaina Nātaputtu, pozdravi ga i sjedne po strani, a đain Nātaputto reče mu ovako:

— Hajde kraljeviću! Porazi u raspravi isposnika Gótamu, pa će ti se počuti slava i dika da si porazio isposnika Gótamu, koji uživa tako veliku duhovnu moć i dostojanstvo.

— A kako ću ja, gospodine, poraziti isposnika Gótamu...?

— Evo kako, kraljeviću: Otiđi k isposniku Gótami, pa ga upitaj ovako: »Može li, gospodine, Usavršeni (Buddho) reći nešto što se drugima ne sviđa, što im je neugodno?« Ako isposnik Gótamo na to pitanje odgovori potvrdno, onda treba da mu kažeš: »Ali u čemu je onda razlika, gospodine, između vas i prosječnog čovjeka? Jer i prosječan čovjek govori ono što se drugima ne sviđa, što im je neugodno.« A ako isposnik Gótamo odgovori niječno, onda treba da mu kažeš: »Kako to, gospodine, da ste vi ipak o Devadatti³⁹ rekli ovo: 'Devadatto je osuđen na stradanje u paklu Nirayi za vrijeme jednog svemirskog razdoblja, Devadatti nema pomoći.' Te se riječi nisu svidjele Devadatti, nego su

³⁸ Prvi susret Bimbisāre s budućim Buddhom jedan je od najljepših pjesničkih opisa u ranoj buddhističkoj poeziji, u zbirci *Sutta-nipāto*, 405—424 (»Odlazak u beskućnike«):

Ugleda ga Bimbisāro sa svoga kraljevskog dvora,
razazna mu obilježja, pa prozbori:

— Pogledajte ga, gospodo! Skladna lika, bijel i stasit,
i pokret mu je savršen, a pogled odmjeren.
Sabrano gleda preda se. Taj doista nije niska roda.
Nek požure kraljevski glasnici da izvide kuda će isposnik!

— Mlad si i nježan, momak u cvijetu mladosti,
bujne ljepote kao čistokrvan ratnik
što sja na čelu vojnog odreda i predvodi moćnu družinu.
Ja ću ti blago udijeliti da uživaš,
samo mi reci iz kojeg si plemena!

— Korijen sam nesreće prozreo u strasti,
a izvor smirenja u odricanju.
Polazim u naporan boj, duh mi se tome raduje.

³⁹ Devadatto je bio Buddhin bliski rođak. Pridružio se najprije njegovu prosjačkom redu, ali je uskoro pokušao da preuzme vlast među isposnicima. Kad je odlučio da se otcijepi od Buddhe, zatražio je najprije od njega da prihvati deset dogmatskih stavova, koji bi sadržajno značili povratak u đainizam, a osnivaju se na vjerovanju da se određenim tjelesnim asketskim naporima mogu postići duhovni ciljevi. Buddho je odbio načelni pristanak, ali je rekao da tko god želi može da slijedi ta načela asketske strogosti (*dhutāṅgam*). Odbijajući princip tumačenja smisla asketskih napora, Buddho nije zanijekao i vrijednost asketizma uopće.

ga rasrdile.« — Kraljeviću, zatečen ovim dvosjeklim pitanjem, isposnik Gótamo neće moći ni da ispljune ni da proguta odgovor. To će biti kao željezna udica kad se zabode u grlo...

A kraljević Nebojša (kad je stigao do Buddhe) pogleda prema suncu, pa pomisli: »Sada nije povoljan čas da pobijam Blaženoga, nego ću to učiniti sutra u svojoj vlastitoj kući«, pa reče Blaženome:

— Gospodine, pozivam Blaženoga da sutra sa još trojicom dođe k meni na ručak.

Blaženi šutnjom prihvati poziv...

Slijedećeg dana kad je kraljević Nebojša pogostio Blaženog služeći ga vlastitim rukama biranom hranom i pićem... sjedne pored njega na niže sjedište, pa ga upita:

— Gospodine, može li Usavršeni reći nešto što se drugima ne sviđa, što im je neugodno?

— Kraljeviću, zar to pitanje nije pristrano?

— E, gospodine, s te su strane đaini pretrpjeli poraz.

— A zašto to kažeš, kraljeviću?

(Nebojša mu ponovi cijeli svoj razgovor s Nātaputtom i njegove upute doslovno.)

Dok je tako govorio, kraljević Nebojša držao je u krilu svoga nekog sinčića, ispružena na leđima. Blaženi mu tada reče:

— Što misliš, kraljeviću, kad bi se dogodilo da ovom dječaciću tvojom nepažnjom ili nepažnjom dadilje dospije u grlo komadić drveta ili kamenčić i da tu zapne, što bi učinio?

— Izvadio bih ga, gospodine! A ako to ne bi odmah uspjelo, onda bih mu prihvatio glavu lijevom rukom, pa bih mu izvadio smetnju iz grla skvrčenim prstom svoje desne ruke, sve kad bih mu time raskrvario grlo. A zašto? Jedino iz samilosti prema djetetu.

— Isto tako, kraljeviću, i Usavršeni, kad zna da neka tvrdnja ne odgovara činjenicama, da nije točna ni svrsishodna, a i da se drugima ne sviđa, da im je neugodna — takvu tvrdnju Usavršeni neće izreći. A kad Usavršeni zna da neka tvrdnja odgovara činjenicama, da je točna, ali nije svrsishodna, a drugima se ne sviđa i nije im ugodna — ni takvu tvrdnju Usavršeni neće izreći. Ali kad Usavršeni zna da neka tvrdnja odgovara činjenicama, da je točna, a uz to i svrsishodna, iako se drugima ne sviđa i nije im ugodna — za takvu će tvrdnju Usavršeni naći pravo vrijeme da je razjasni... A zašto? Jedino iz samilosti prema njima.

— Gospodine, kad učeni plemići, brāhmani, građani i isposnici postave Usavršenom takva pitanja koja su unaprijed (sofistički) razradili — da li Blaženi već unaprijed ima smišljen odgovor: »Tko god me upita ovako, ja ću mu odgovoriti ovako«, ili Usavršeni odgovara neposredno?

— Kraljeviću, i ja ću tebi postaviti protupitanje, pa mi odgovori kako misliš: Poznaješ li dobro razne dijelove bojnih kola?

— Svakako, gospodine!

— A ako te netko upita kako se zove ovaj ili onaj dio, hoćeš li imati već unaprijed pripremljen odgovor za svako takvo pitanje, ili ćeš odgovoriti neposredno?

— Budući da sam ja, gospodine, čuven upravljač bojnim kolima i dobro im znam sve dijelove i pojedinosti, jasno je da ću odgovoriti neposredno.

— Isto je tako, kraljeviću, i s Usavršenim... A zašto? Zato što je Usavršeni potpuno prozreo osnove bića...

(2)

M. 40—58. *Abhaya-rāḍa-kumāra-suttam*

Stereotipna karikatura retoričkih efekata Mahāvīrine dijalektike ponavlja se u buddhističkim pāli svjedočanstvima u prikazu četiriju osnovnih principa asketske »obuzdanosti« (*saṃvaro*) »nesputanog« *ḍāṇḍ*-skog isposnika (*nigaṇṭho*):

Nesputani je obuzdan četvorostrukom obuzdanošću: on je spriječio sve zapreke, stegnuo sve zapreke, stresao sve zapreke, zahvatio sve zapreke. Budući da je tako obuzdan četverostrukom obuzdanošću, zato se naziva nesputanim, zato se kaže da je nadišao sam sebe, da vlada sobom, da je sam sebe ustalio.⁴⁰

(3)

D. 2. *Sāmañña-phala-suttam*

Ta formulacija uz to još sadržava i igru riječi, glagola *vāreti* = obuzdati i imenice *vāri* = voda, pa se može prevesti i ovako: »Nesputani je u svakom pogledu obuzdan prema vodi, u svakom pogledu suzdržljiv prema vodi, u svakom je pogledu stresao sa sebe vodu, u svakom je pogledu (duhovno) prožeo vodu.« — Ovakva se formulacija odnosi na zavjet *ḍāṇḍ*-skog isposnika da se neće prati od dana zaređenja pa do smrti, a i na zabranu da pije neprokuhanu vodu, zato da ne bi povrijedio mikroorganizme koji žive u vodi.

Buddhina kritika Mahāvīrina mnogoznanstva može se usporediti s kritičkim stanovištem Heraklita (koji je slično Buddhi naučavao nepostojanost bića u procesu bivanja) nasuprot Pitagorinu »mnogoznanstvu koje ne uči pameti«, a polazi također od matematskih pretpostavki. Tome mnogoznanstvu kod Mahāvīre odgovara učenje o »sveznanju« — koje *tiṭṭhagaro* postiže duhovnim pročišćenjem od karmičkog obljepa.

⁴⁰ Zbirke Buddhinih govora bit će u nastavku obilježene slijedećim kraticama:

M. = *Maḍḍhima-nikāyo* (zbirka govora srednje dužine)

D. = *Dīgha-nikāyo* (zbirka dugačkih govora)

S. = *Saṃyutta-nikāyo* (zbirka govora o povezanim temama)

A. = *Aṅguttara-nikāyo* (zbirka govora složenih po broju pojmovnih elemenata koje povezuju)

Dhp. = *Dhamma-padam* (zbirka kraćih pjesničkih izreka, »Put ispravnosti«)

Sn. = *Sutta-nipāto* (zbirka dužih pjesama)

U. = *Udānam* (zbirka pjesničkih izreka izgovorenih »u zanosu«)

Izvori ostalih tekstova bit će navedeni potpunije u kontekstu.

Brojevi uz gornje kratice označuju dijelove zbirke i pojedinačni govor prema redoslijedu.

Termin *kevala-nāṇam* obilježava to »potpuno« ili sveobuhvatno »znanje«. Teorija sveznanja postala je jedan od najsloženijih i najtrnovitijih problema kasnije džainske dogmatike.

Prema džainskim skolastičkim definicijama⁴¹:

Sveznanje je naziv sa savršeni izraz urođene prirode svijesti o sebi. Ono se postiže uništenjem (karmičkih) koprena koje sprečavaju njegovo ispoljenje. — Dokaz sveznanja slijedi iz dokaza neophodnosti konačnog usavršenja kojemu vodi postepeni razvoj spoznaje.

Umāsvāti (u djelu *Tattvārtha-bhāṣya*, I, 31) dijeli spoznaju na osjetnu, objavljenu (vjersku), vidovitu i telepatsku.⁴²

Analogno Leibnizovoj teoriji o stupnjevima percepcije i apercepcije džaini autori (najkasnije u doba Pūṇyapāde, polovinom 1. tisućljeća n. e.) razlikuju apercepciju (*sākāra upayogaḥ*) od percepcije (*anākāra upayogaḥ*) koja joj prethodi u slučaju nesavršene, tj. osjetne spoznaje, jer je ta spoznaja pod utjecajem karmičke zasjenjenosti. Spoznaja usavršenoga (*kevali*) nije tako zasjenjena, pa su prema tome percepcija i apercepcija simultane i identične. Apercepcija u svijesti usavršenoga nije proizvod osjetnih organa, pa obuhvaća i izvanosjetne spoznaje (ekstrasenzornu percepciju, ESP, u modernoj parapsihologiji). Daini su vjerojatno razvili prvu diferenciranu teoriju ekstrasenzorne percepcije.

Prigovori koje postavljaju predstavnici drugih skolastičkih sistema polaze od pitanja: Znači li sveznanje simultanu spoznaju svega što postoji u svemiru, ili samo osnovnih principa? Od tog pitanja polazi i Buddhina kritika.

Jedan drugi knez Nebojša, Abhayo iz plemena Ličchavī, u razgovoru s Buddhom opisuje Mahāvīrino učenje o sveznanju ovako:

Đain Nātaputto (Mahāvīro), koji sve zna i sve vidi, ovako izjavljuje da su mu znanje i uvid neograničeni: »Bilo da hodam ili da stojim, bilo da spavam ili da sam budan, to znanje i uvid svagda su mi i svugda postojani.« On naučava uništenje ranije stečenog *karme* i sprečavanje novog *karme* nedjelovanjem. Dokončanje *karme* jest dokončanje

⁴¹ Hemačandra, *Pramāṇa-mīmāṃsa*, I, 1, 15 — 16. Usp. M. L. Mehta, *Jaina Psychology*, str. 109 i. d.

⁴² Razlika vidovitosti (*avadhi-ñāṇam*) i telepatije (*manaḥ-paryaya ñāṇam*) je ova: Vidovitost zahvaća samo »predmete koji imaju oblik, boju« i druga zorna obilježja, a koji nisu neposredno dosežni osjetnim organima. Telepatija je »neposredna spoznaja stanja psihičke supstancije«, drugim riječima čitanje misli interpretirano teorijom psihološkog materijalizma. Usp. Mehta, op. cit., str. 102. i d.

patnje, dokončanje patnje jest dokončanje zamjećivanja, a dokončanjem zamjećivanja završava se sva patnja. Tako se čovjek doista oslobađa starenja i umiranja.⁴³

(4)

A. III, 74

Beskućnik Vaćchagotto u jednom razgovoru s Buddhom postavlja pitanje o sveznanju u doslovno istoj formulaciji:

— Ovako sam čuo, gospodine: Asket Gotamo (Buddho), koji sve zna i sve vidi, ovako izjavljuje da su mu znanje i uvid neograničeni: »Bilo da hodam ili da stojim, bilo da spavam ili da sam budan, to znanje i uvid svagda su mi i svuda postojani.« Ponavljaju li oni koji tako govore ono što su doista čuli od Blaženoga (Buddhe), a da ga ne kleveću neispravnim navodima; objašnjavaju li učenje Blaženoga dosljedno, tako da sljedbenika tog učenja ne zavedu u zabludu spornim tumačenjem?

— Vaćcho, oni koji to kažu ne ponavljaju ono što sam ja rekao, nego me kleveću neistinitim i neispravnim navodima.

(5)

M. 71. *Tevīḍḍa-vaćchagota-suttam*

Buddhin najvjerniji sljedbenik Ānando u razgovoru sa Sandakom, predvodnikom velike skupine nekoga drugog prosjačkog reda, opisujući učenja koja smatra zazornim, spominje i navedeno đainsko učenje o sveznanju:

— Jedan od tih učitelja, Sandako, izjavljuje da je postigao neograničeno znanje i uvid u istinu... ali se događa da se uputi da prosi hranu tamo gdje nema nikoga i ništa ne dobije, ili ga ugrize pas, ili naiđe na podivljala slona, ili konja, ili bika. Desi se da pita neku ženu ili muškarca kako se zove i iz kojeg je plemena, ili za ime sela ili grada, ili za put koji tamo vodi... Doista, takav isposnički život nije pouzdan. Tko ga tako shvati, taj će se razočarati i odustati...

Pametniji čovjek tako sigurno ne može živjeti kao isposnik, a i ako pokuša, tim putem neće postići ispravnost i vrlinu.

(6)

M. 76. *Sandaka-suttam*

U razgovoru s Buddhom beskućnik Udāyi navodi istu Mahāvīrinu tvrdnju o sveznanju, pa nadodaje, kad ga je pitao za prošlost i budućnost, da mu je »u mnogo riječi odgovorio nešto sasvim drugo.« Udāyi tada postavlja Buddhi pitanje o prošlim životima, a Buddho mu odgovara:

— Okani se, Udāyi, prošlosti i budućnosti! Ja ću ti razjasniti *opći zakon* (*dhammo*): Ako ovo jeste, ono biva. Ako je ovo nastalo, ono nastaje. Ako nije ovo, ne biva ni ono. Prestankom ovoga prestaje i ono.

(7)

M. 79. *Cūla-sakaludāyi-suttam*

⁴³ Pozivom na ovaj tekst Jacobi (*Jaina Sūtras* II, str. XV) potvrđuje točnost njegovih navoda citatima đainskih izvora.

To je Buddhina izvorna i često ponavljana formulacija općeg zakona uzročnosti čijem su važenju apriorno potčinjeni svi »slučajevi« u prošlosti i budućnosti. No i ta sama formulacija kategorijalno apriornog zakona, kako su isticali filozofi kasnijih idealističkih škola u buddhizmu (počev od Nāgārđune), važi samo za svijet pojavnosti. »Po sebi« (*attena*) i zakon je uzročnosti tek zakon ništvovanja.

U buddhističkom svjedočanstvu o prvim razgovorima jednog helenističkog (*yāvano*, »Jonjanin«) vladara, Menandra (pāli Milindo) s buddhističkim mudracem Nāgasenom, u 2. st. pr. n. e., Menandar postavlja i pitanje: »Može li Usavršeni pogriješiti ili se zabuniti?« Odgovor glasi:

Usavršeni može ne znati ono što je manje važno i o čemu nema iskustva, ali se nikada ne može zabuniti u onome što je doista dosegao svojim uvidom. On je savršen sada i ovdje. Njemu je u cjelini poznata suština svemira, iako može ne znati vanjske okolnosti u kojima se ta suština ogleda u vremenu i prostoru...⁴⁴

Središnja točka razmimoilaženja u svim tim sporovima, počevši od smisla asketskog života pa do »sveznanja«, ostaje uvijek u okosnici cijeloga đainskog pogleda na svijet i život, a to je *učenje o karmi, zasnovano na psihološkom materijalizmu protoindijske atomističke kozmologije*. Usprkos atomističkoj formulaciji tog učenja o karmi, bilo bi posve pogrešno i neadekvatno osnovnim svjedočanstvima đainskih izvora zaključivati (kako se ponekad dešava u sumarnim prikazima) da u đainizmu riječ *karma* gubi svoje prvobitno jezično značenje *djelatnosti koja je biološka podloga svih uzročnih odnosa* u svijetu-svekretu, u kojem nema mjesta ekstremnoj apstrakciji pasivne »mrtve« tvari.⁴⁵ Svaka je posljedica *biološko »dozrijevanje ploda djelatnosti« karma-vipākah*). Zato i Buddhina kritika ove središnje teme u učenju Mahāvīre polazi od pitanja o moralnoj odgovornosti a završava ukazivanjem na iskustvenu apsurdnost pretpostavke o supstancijalnosti karmičke tvari.

Analiza činilaca moralne odgovornosti za djelo razrađena je u tom smislu najizrazitije u već citiranom Buddhinu razgovoru s Upālijem ovako:

⁴⁴ Ovaj je citat parafraza Svami Vivekanande (*The Complete Works*, Vol. VIII (1959), str. 16–17), koji je s neobičnom snagom uživljavanja upozoravao na važnost razumijevanja Buddhe kao historijske ličnosti, s čijim se učenjem izvan određenog povijesnog konteksta nije slagao. Sličan je bio i njegov odnos prema (monoteističkom) učenju vlastitog učitelja Śrī Rāmakrišne.

⁴⁵ Bergson je (u *Evolution Créatrice*, 62. izd., str. 209) sa svoga vitalističkog staništa smatrao fiziku i astronomiju za »preokretnu psihologiju« (*psychologie retournée*). Usp. moj rad *Karma — The Ripening Fruit* (by Bhikkhu Nāṇajīva ko) u *Main Currents in Modern Thought*, Vol. 29, No. 1, 1972.

Đainski redovnik Dīghatapassī posjeti Blaženoga u gradu Nālandi... a Blaženi ga tada oslovi ovako:

— Sa koliko se vrsta djelatnosti, prema učenju Nesputanog Nātaputte (Mahāvīre), može počinuti i izvršiti zlo djelo?

— Prijatelju Gotamo, Nesputani Nātaputto ne poučava o djelu kao djelu, nego o prekršaju kao prekršaju.

— E, onda, Tapassī, sa koliko se vrsta prekršaja... može počinuti i izvršiti zlo djelo?

— Nesputani Nātaputto, prijatelju Gotamo, naučava da se sa tri vrste prekršaja može počinuti i izvršiti zlo djelo, i to tjelesnim prekršajem, prekršajem u riječima i prekršajem u mislima.

— Postoji li, dakle, razlika između tjelesnog, govornog i mišljenog prekršaja?

— Da, prijatelju Gotamo.

— Kad dakle tako analiziramo i razlučimo te tri vrste prekršaja, Tapassī, koju vrstu prekršaja Nesputani Nātaputto smatra najgnusnijim zlodjelom?

— Nesputani Nātaputto smatra da je najgnusniji tjelesni prekršaj, a da su govorni i mišljeni prekršaji manje gnusni.

— Kažeš li, Tapassī, tjelesni prekršaj?

— Da, prijatelju Gotamo.

(Buddho ponovi tri puta isto pitanje, a Tapassī ostaje pri istom odgovoru.) A tada đain Dīghatapassī upita Blaženoga:

— A prema tvome učenju, prijatelju Gotamo, sa koliko se vrsta prekršaja može počinuti i izvršiti zlo djelo?

— Usavršeni, Tapassī, ne poučava o prekršaju kao prekršaju, nego o djelu kao djelu... Ja naučavam da se sa tri vrste djela može počinuti i izvršiti zlo djelo i to tjelesnim djelom, djelom u riječima i djelom u mislima... a od te tri vrste djela najgnusnije je djelo u mislima, dok su govorna i tjelesna djela manje gnusna...

Tapassī tad otiđe Mahāvīri, pa mu doslovno ponovi cijeli razgovor, a Mahāvīro ga pohvali da je točno izrazio njegovo učenje. Tom je razgovoru prisustvovao i »domaćin« (gahapati, laički sljedbenik Mahāvīrin) Upāli, pa i on odluči da raspravlja s Buddhom o istoj temi. Kad mu je Buddho potvrdio sadržaj svog razgovora s Tapassījem, Upāli usklikne:

— Dobro je, dobro, rekao gospodin Tapassī. Kao učen sljedbenik koji je ispravno razumio pouku učitelja, tako je nesputani Dīghatapassī to razjasnio Blaženome. Po čemu se ističe neznatni prekršaj u misli kad ga usporedimo s grubim tjelesnim prekršajem?...

— Ako želiš da raspravljaš, domaćine, pridržavajući se istine, onda možemo o tome da razgovaramo...

— Raspravljat ću, gospodine, pridržavajući se istine...

— Što misliš, domaćine, o ovome: Pretpostavimo da neki nesputani (đainski isposnik) obuzdan četverostrukom obuzdanošću... hodajući gore-dolje (u meditativnom zadubljenju⁴⁶) pogazi mnogo sitnih bi-

⁴⁶ Još i danas u buddhističkim samostanima i pored pustinjačkih izbi postoje posebni uski puteljci, dugački desetak metara, za »meditaciju u hod« (cāṅkamo).

ća. Kakve će posljedice to imati za njega prema učenju nesputanog Nātaputte?

— Nesputani Nātaputto smatra da ono što nije namjerno ne dovede do velikog priliva gnusobe.

— A ako je namjerno?

— Onda dovodi.

— A kako, domaćine, nesputani Nātaputto razjašnjava namjernost?

— Namjernost je prekršaj u mislima.

— Domaćine, domaćine, promisli prije nego odgovoriš! Ono što si tvrdio ranije ne slaže se s onim kasnijim, a ni kasnije s ranijim. Zar nisi dao riječ da ćeš raspravljati pridržavajući se istine? ...

(8)

M. 56 Upāli-suttam

Na neodrživost đainskog učenja o karmičkoj tvari Buddho neposredno ukazuje u govoru svojim učenicima, koji je održao u mjestu Devadham, u blizini svoga rodnog mjesta:

Neki isposnici i brāhmani zastupaju ovakvo učenje i gledište: Sve što neka osoba iskusi, bilo radost ili bol ili ni-bol-ni-radost, sve je to prouzročeno ranijim djelima. Kad se asketskim žarom dokončaju (zaostale posljedice) ranijih djela, a nova se djela više ne čine, onda u budućnosti nema priliva gnusobe. Gdje nema daljnjeg priliva gnusobe, tamo je dokončana djelatnost. Dokončanjem djelatnosti dokončava se patnja, dokončanjem patnje dokončavaju se osjećaji, a s dokončanjem osjećaja biva poništena sva patnja. To učenje zastupaju đaini ... A ja sam ih (kad su mi to potvrdili) upitao ovako:

— Zna li vi, đaini, da ste i prethodno (u ranijim životima) vi baš postojali, a da niste nepostojali?

— To ne, prijatelju!

— A znate li da ste prethodno baš vi izvršili neko zlo djelo, da ga niste neizvršili?

— Ni to ne, prijatelju!

— Zna li kakvu ste vrstu zla djela izvršili?

— Ni to ne, prijatelju!

— Zna li koliko ste (zaslužene) patnje ispaštali, a koliko vam još preostaje da ispaštate, pa da bude ispaštana čitava patnja?

— Ni to ne, prijatelju!

— A znate li kako da u neposrednom doživljaju (ili: u ovom životu) izbjegnute ono što je nepovoljno i da postignete ono što je povoljno?

— Ni to ne, prijatelju!

— Ako dakle, prijatelji đaini, ne znate ništa o tome, onda nemate pravo ni da tvrdite da je sve ono što neka osoba iskusi, bilo radost ili bol ili ni-bol-ni-radost, prouzročeno ranijim djelima ... (a ni kako se asketskim naporom poništavaju posljedice ranijih djela) ... Ako su ra-

nije počinjena djela (jedini) uzrok radosnih i bolnih doživljaja, onda su đaini ranije (u prethodnim životima) počinili teška zlodjela kad sada podnose tako žestoke bolne doživljaje (asketskim mučenjem tijela). A ako je neki bog uzrok radosnih i bolnih doživljaja bića koja je stvorio, onda je đaine stvorio zao bog... A ako je vrsta živih bića uzrok radosnih i bolnih doživljaja, onda su đaini porod loše vrste...

To je, redovnici, jalov trud i napor...

(9)

M. 101. Devadaha-suttam

Konačno, u razgovoru s jednim sljedbenikom Mahāvīre, Buddho upozorava na opasnost fatalističke pasivnosti prema zlu koje treba podnijeti, ako se usvoji đainska interpretacija karme:

Učenik koji s povjerenjem slijedi takva (đainskog) učitelja dolazi do ovog zaključka: »Moj učitelj zastupa ovakvo mišljenje i gledište: Tko god ubije neko živo biće preporuča se u nevolji, u čistilištu. — I ja sam ubio neko živo biće, pa ću i ja morati da se preporodim u nevolji, u čistilištu.« Ako ne napusti takvo učenje i takvo mišljenje, ako se ne oslobodi opterećenja tim gledištem, sigurno će dospjeti u nevolju, u čistilište...

Nasuprot tome, učenik Usavršenoga... razmišlja o tome ovako: »Blaženi iz mnogih razloga osuđuje, strogo osuđuje, ubijanje živih bića. No i ja sam već poubijao raznovrsna živa bića... a to nije dobro ni pošteno. Zato osjećam grižnju savjesti, jer zlo djelo koje sam učinio ne mogu poništiti.« Tako pokoleban odustaje od ubijanja živih bića i doživljava odvratnost prema ubojstvu. Tako se oslobađa zločina i savladava ga...

(U nastavku se isto razmišljanje primjenjuje i na ostale prekršaje osnovnih vrlina (*śīlam*) — krađu, blud, laž i uživanje opojnih droga. Govor se završava usporedbom kreposnog čovjeka sa vještim trubačem koji bez napora snažni zvuk školjke širi na daleko i široko.)

(10)

S. XXXV, 42,8, Saṅkha-dhama-suttan (Trubač)

B. Srodnosti

Usprkos tako žestokim razmimoilaženjima niz je ishodišnih shvaćanja i stanovišta ostao zajednička baština obaju sistema. I u Buddhi-noj najbližoj obitelji nalazimo u svjedočanstvima o njegovim govorima podatke o pripadnosti tradicionalnoj đainskoj religiji. Tako se Buddhin stric Vappo ističe kao đain, a i spomenuti je bratić i kasniji najžešći protivnik, Devadatto, poslije spora s Buddhom, pod zaštitom antagonističke stranke na magadhskom dvoru prešao u đainski tabor, želeći da zaoštri spor u borbi za prevlast.

Idejno, u nekim slučajevima nailazimo na vrlo zorna svjedočanstva postepenog udaljavanja Buddhina stanovišta od ekstremizma kojim je Mahāvīro težio da zaoštri stegu tradicionalnog asketskog morala. U govoru o »lavovskom riku« Buddha ističe da je postigao savršenstvo u »četverostrukoј obuzdanosti«. Ta četverostruka obuzdanost (*čatur-aṅga samaññā-gatam*) ne odgovara Mahāvīrinoј ranije citiranoј formulaciji asketske obuzdanosti (*saṁvaro*), iako zvuči potpuno đainski, a već u prvoj točki, gdje Buddha opisuje kako je živio kao »goli isposnik« (*aćelako*, sekta *digambaraḥ* u kasnijoj đainској terminologiji), nalazimo navode koji u potpunosti odgovaraju specifičnim đainskim pravilima asketskog života. Ta su pravila izlučena i podvučena u slijedećem odlomku:

— Ja, Sāriputto, poznajem iz vlastitog iskustva četverostruku stegu redovničkog života, dosegao sam krajnji domet u asketskom naporu, u gadljivosti, u bojazni, u otuđenosti. — U asketskom sam naporu živio kao goli isposnik, lišen društvenih obzira. Ruke sam čistio od jela oblizivanjem. Nisam se odazivao pozivima niti se bilo gdje zaustavljao. *Nisam primao što mi je ponuđeno ili za mene pripremljeno...* Nisam primao hranu iz lonca ni iz zdjele, nisam prelazio preko praga ni zalazio u dvorište... Nisam primao hranu od dvije osobe koje skupa jedu, niti od trudne žene, ni od dojilje, niti od žena koje su zalazile muškarcima. Nisam niti sakupljao hranu, niti je primao na mjestima gdje se nalazio pas, ni gdje su se jatile muhe. Nisam jeo ribu ni meso niti pio alkoholna pića. Prosio sam samo u jednoj kući jedan zalogaj, ili u dvije kuće dva zalogaja, a najviše u sedam kuća sedam zalogaja. Jeo sam samo jedanput na dan, jedanput u dva dana, jedanput u sedam dana. Jeo sam rižu samo jedanput u četrnaest dana. Jeo sam samo povrće, sjemenje, divlju rižu, vodeno bilje, posije, otpatke, talog iscijeđenih uljarića, travu, kravlju balegu. U šumi sam se hranio korijenjem ili otpalim plodovima... *Čupao sam dlake iz kose i brade. Neprekidno sam stajao i odbijao da sjednem. Isto sam tako ustrajao u čučućem polažaju. Ležao sam na trnju...* Tako sam na razne načine mučio i trapio tijelo. U tome se sastojao moj asketski napor...

(11)

M.12. *Mahā-sīhanāda-suttam*
(Veliki govor o lavovskom riku)

Pošto je opisao i svoje asketske napore i dostignuća na ostala tri područja spomenuta na početku govora, Buddha na kraju kaže svom najistaknutijem učeniku:

— Pa ipak, Sāriputto, takvim mukotrpnim postupcima, nisam postigao nadljudska ostvarenja ni savršenu plemenitost uvida i spoznaje, zato što se takvim sredstvima ne postiže ona oplemenjena mudrost čija plemenitost dovodi onoga tko je postigne do potpunog dokončanja patnje.

Neposredno prije svog duhovnog probuđenja Buddho je duže vremena živio zajedno sa još pet golih isposnika iste vrste. Kad je napustio tu vrstu askeze, tih su se pet drugova odvratili od njega i napustili ga. Poslije duhovnog probuđenja Buddho je pošao u potragu za tih pet otuđenih drugova i našao ih u benareskom Srnjaku (Sarnath). Njima je održao svoj prvi govor o svojem novom shvaćanju smisla i vrijednosti asketskih napora. Budući da je to bilo napuštanje đainizma, ali ne i povratak na brāhmansku vjersku simboliku i ritualističko praznovjere, Buddho je to svoje učenje nazvao često zloshvaćenim i zloupotrebljivanim nepodesnim nazivom »srednji put«, na čije ću se dublje značenje osvrnuti u posebnom poglavlju.

Đainski rani tekstovi (na *ardha-māgadhī* jeziku) nisu ni približno tako dobro i vjerno sačuvani kao buddhistički (*pāli*) tekstovi. To je bio uzrok niza razmimoilaženja unutar Mahāvīrina prosjačkog reda neposredno poslije njegove smrti. Ujedno, takvo je stanje poslije smrti Mahāvīre, koji je umro prije Buddhe, bilo neposredna pobuda Buddhinim učenicima da se pobrinu za mnemotehničku sistematizaciju njegova učenja i pouzdano pohranjivanje skupina govora (*nikāyo*) u pamćenju starijih učitelja (*thero*) i njihovih učenika. S tim je u vezi i smrt Mahāvīre najvjernije registrirana u jednom suvremenom buddhističkom svjedočanstvu:

Ovako sam čuo. Jednom je zgodom Blaženi boravio u zemlji Sakkā (svoga rodnog plemena), u mjestu Sāmagāmo. Tada je upravo Nesputani Nātaputto (Mahāvīro) preminuo u gradu Pāva. Čim je umro, đaini su se podijelili u dva tabora i počeli svađati, nadvikivati, nadmudrivati i vrijeđati ostrim riječima. A domaćini koji su bili Mahāvīrini laički sljedbenici osjećali su razočaranje, odvratnost i gađenje prema tim »nesputanima« kao i prema samom učenju i redu, nedovoljno učvršćenom, teško shvatljivom, nejasno usmjerenom, učenju koje nije vodilo smirenju, a koje je propovijedao čovjek koji sam nije bio savršeno budan, u čijem ruševnom svetištu više nije bilo utočišta.

(Buddhin redovnički pripravnik Ćundo, koji je razdoblje kiša proveo u osamljenom boravištu u Pāvi, posjeti zatim redovnika Ānandu i obavijesti ga o tim događajima. Ānando tada otiđe zajedno s Ćundom Blaženome, saopći mu što je čuo, i doda:)

— Ja sam, gospodine, tada razmišljao kako bi trebalo predusresti da ne dođe do spora u našoj zajednici poslije smrti Blaženoga, jer je takav spor prokletstvo i nesreća za mnoge ljude...

— A što misliš, Anando, o učenju u koje sam vas uputio na osnovi svoje neposredne spoznaje, a to je učenje o četiri vrste postojane pažnje, o četiri ispravna napora, o četiri osnovne duhovne moći, o pet duševnih sposobnosti, o pet snaga, o sedam pretpostavki duhovnog probu-

đenja i o plemenitom osmeročlanom putu⁴⁷ — zar si primijetio da o tim poukama dva redovnika imaju različita mišljenja?

— To ne, gospodine, ali ima ljudi koji žive prema uzoru Blaženoga, a kad Blaženi umre, mogli bi da izazovu spor o načinu života i pravilima redovničke discipline.

— Spor o načinu života i pravilima redovničke discipline sitnica je, Ānando. Ali kad bi u zajednici došlo do spora o putu koji treba slijediti i načinu kako ga treba slijediti, takav bi spor doista značio prokletstvo i nesreću za mnoge ljude...

(12)

M. 104. *Sāmagāma-suttam*

Rascjep Mahāvīrinih sljedbenika u dvije sekte konačno je potvrđen krajem 4. st. n. e. kad je sekta »bijelo obučenih« isposnika (*śvetāmbarah*) usvojila i pismeno utvrdila tekst 12 osnovnih dijelova (*aṅgam*) Mahāvīrina učenja, dok ortodoksnija sekta »golih isposnika« (*digāmbarah*) odbija da usvoji tu kasnu kanonizaciju i da bilo koji tekst prizna izvorno autentičnim, pridržavajući se (do danas) jedino predajom usvojenih i ovjekovječenih pravila i shvaćanja asketskog života. Prema tome, sve džainske »svete knjige« važe kao usvojeni kanon samo za jednu, liberalniju, osnovnu sektu. Početak kanonizacije teksta Buddhinih govora, nasuprot tome, počinje na prvom koncilu u Rāḍagahi neposredno poslije Buddhine smrti, a prvu potvrdu autentičnosti sačuvanih tekstova nalazimo u citatima na ediktima cara Aške u 3. st. pr. n. e.

Polazeći od tih za džaine nepovoljnih pretpostavki, možemo pokušati da ocijenimo opseg i važnost duhovne baštine koja je ostala — ili postala zajedničko blago džaina i buddhista. To područje, koliko mi je poznato, ni jedna ni druga strana nije nikad nastojala temeljito proučiti. Ovdje ću se ograničiti na to da upozorim na nekoliko simptomatičnih ko incidencija.

1. *Dhamma-padam* (»put ispravnosti«) kratka je zbirka od 423 izreke karakteristične za Buddhino učenje, sažete u stihovima, o temama složenim po raznim, bitnim i nebitnim, kriterijima u 26 poglavlja. Jasno je da sva ta mudrost nije specifično buddhistička, nego je dobrim dijelom bila, ili postala, općeindijska poslovična mudrost. Ipak su bitni dijelovi vrlo specifično buddhistički, a poneka poglavlja vrlo zorno izražavaju spor neortodoksnih nebrahmanskih isposnika (*samaṇo, saṇyasi*) s ortodoksnim svećenstvom vedske religije. Na tom području buddhistička i džainska gledišta ko incidiraju u najvećoj mjeri. Osim toga, u

⁴⁷ Ovih 7 skupina sadrže ukupno 37 činilaca duhovnog probuđenja (*bodhi-pakkhiya-dhammā*) ili »krila probuđenja«. Priručnici tzv. »buddhističke meditacije« od davnine raspravljaju uglavnom o oplemenjivanju i njezi tih dobrih svojstava, pa će biti potrebno da se na te skupine moralnih i intelektualnih vrлина osvrnemo поближе u posebnom odsječku o disciplini duhovnog zadubljenja.

Dhamma-padi, a još izrazitije u drugoj zbirci pjesama iz najstarijeg razdoblja, Sutta-nipāto, nalazimo i opise asketskog ideala koji su ponegdje i po mišljenju samih buddhista (osobito iz kasnijih vremena vjerske degeneracije) više đainski nego buddhistički. U Dhamma-padi posljednja su dva poglavlja posvećena spomenutoj tematici (pogl. o pripadniku isposničkog reda — *bhikkhu*, i poglavlje o svećeničkom idealu *brāhmaṇa*).

U osnovnim đainskim ardha-māgadhī tekstovima najviše analogija s buddhističkim stavovima, sa stilom i s pjesničkim metrom Dhamma-pade i Sutta-nipāte,⁴⁸ nalazimo u djelu *Uttarādhyaṇam*. U posljednjem poglavlju Dhamma-pade sve se strofe završavaju riječima: »toga ja nazivam brāhmanom«. Isti taj refren nalazimo i u 25. poglavlju *Uttarādhyaṇe*, u pouci bivšeg »slavnog brāhmana Dayaghoše«, koji je postao đainski isposnik, pa s toga stanovišta tumači »istinski smisao vedske žrtve« i ideal brāhmanskog života, kako je to činio i Buddho u mnogim razgovorima s brāhmanskim svećenicima.

Dhamma-padam

Uttarādhyaṇam

Ni po spletenoj kosi, ni po plemenu,
ni po rodu ne postaje se brāhman.
Tko zna za istinu i ispravnost,
taj je čist, taj je brāhman.

(393)

Brāhman je onaj tko napusti grijeh.
Isposnik se pozna po usklađenom
životu.

Beskućnik je onaj tko napusti
prljavštinu.

(388)

Što će ti, budalo, pletenice,
Što će ti krzneni pojas?
Nutra ti ogrezla u korov,
a izvana se uljepšavaš.

(394)

Tko je obučen u dronjke sa smetišta,
iscrpljen, s nabreklih žilama,
zadubljen u šumskoj osami,
— toga ja nazivam brāhmanom.

(395)

Ne postaje se isposnik šišanjem,
ni brāhman po svetom slogu, 'om',
ni utihnuli mudrac životom u šumi,
ni asket odjećom od trave i kore.

Brāhman se postaje suzdržljivošću,
isposnik skladnim životom,
utihnuli mudrac spoznajom,
asket naporom.

Ocijelo od kore, od kože ili golotinja,
pletence il obrijana glava
neće spasiti grešnog redovnika.

Izmučen isposnik koji sam sebe
pokorava,
iscrpljuje meso i krv,
tko u vjerskom zanosu dosegne
nirvānu,
— toga ja nazivam brāhmanom.

⁴⁸ Jacobi u bilješci uza svoj prijevod *Sūtrakritāṅge IV* (str. 271. *Jaina Sūtras, Part II*, SBE, vol. 45) upozorava na metričku srodnost *Sutta nipāte* s »arhajskim oblikom āryā« stila đainskih tekstova.

Tko ni tijelom ni riječju ni mišlju
ne čini zlo, obuzdan u ta tri stava,
— toga ja nazivam brāhmanom.
(391)

Tko ne ugrožava nikoje živo biće,
ni pokretno ni nepokretno,
nit ubija nit nalaže umorstvo,
— toga ja nazivam brāhmanom.
(405)

Kao voda uz lotosov cvijet,
ko zrno gorušice uz vrh igle
— tko ne prijanja uz strasti,
toga ja nazivam brāhmanom.
(401)

Tko potpuno poznaje život bića,
pokretnih i nepokretnih,
i ne ugrožava ih ni mišlju,
ni riječju ni djelom,
— toga ja nazivam brāhmanom.

Onoga koga ne kaljaju užici
kao ni voda što ne prijanja
uz lotosov cvijet,
— toga je nazivam brāhmanom.

Još doslovniju analogiju s Dhamma-padom nalazimo u 9. poglavlju Uttarādhyayane, u pouci kralja Namija, legendarnog vladara jedne od najmoćnijih indijskih država i središta kulture u historijskim vremenima, Mithilā, koji se odvratio od svijeta u život prosjaka beskućnika i »postao potpuno probuđeni« (*buddho*). Nami je bio đainski 21. *titthagaro*, a živio je prema đainskoj legendarnoj kronologiji 584.000 godina prije Vaddhamane Mahāvīre (24. *titthagare*). Namijeva je hagiografija istovrsna sa životopisom Gotame Buddhe i po tome što ga je, po duhovnom probuđenju, vladar bogova Sakko (Śakraḥ) došao moliti da se smiluje svijetu i spasi svoju državu koja je zapala u građanski rat i rasulo. Stihovi koji slijede dio su Namijeva razgovora s tim »svemoćnim bogom« (Brahmā Śaraḥ). U ovoj je usporedbi osobito upadan onaj dio koji je stilska homologija s »poglavljem o tisućama« u Dhammapadi.

Dhamma-padam

I kad bi netko u borbi pobijedio
tisuće i tisuće ljudi,
još bi uvijek najveći pobjednik
u borbi
bio onaj tko pobijedi jedino sebe.
(103)

Kad bi svakog mjeseca kroz sto
godina
netko prinosio tisuće žrtava,
a samo jednog trenutka odao
počast
onome tko je sebe ukrotio,

Uttarādhyayanam

Kad bi netko pobijedio tisuće i
tisuće neprijatelja,
veća bi mu pobjeda bila da
pobijedi jedino sebe.

Kad bi netko svakog mjeseca
žrtvovao tisuće krava,
ne bi nadmašio onoga tko je sebe
ukrotio,
iako ne prinosi žrtve.

nastanak izljeva strasti«; »ovo je prestanak izljeva strasti«; »ovo je put koji vodi do prestanka izljeva strasti«. I dok sam to tako spoznao i -uviđao, duh mi se oslobodio prijanjanja (*āsavo*) uz požudu, prijanjanja uz biće i prijanjanja uz neznanje. U oslobođenom se spoznaja da je oslobođen očituje ovako: »Iscrpljeno je rađanje, izivljen je isposnički život, učinjeno je što je trebalo učiniti, tako da više ništa ne preostaje.« To je bila treća spoznaja koju sam dosegao u posljednjem dijelu te noći (duhovnog oslobođenja).

(13) *M. 36. Mahā-saṁcāka-suttaṃ (Veliki razgovor sa Saṁcākom)*

Ova izjava, u razgovoru s đainom Saṁcākom, ponavlja se doslovno u nizu Buddhinih govora o istoj temi:⁴⁹

U đainskim tekstovima *āsavo* je jedna od sedam osnovnih kategorija egzistencijalne strukture bića:

Život (đivo), ne-život, pritjecanje (ili izljev karmičke materije, *āsavo*), spona, obuzdanost, svladavanje i oslobođenje jesu obilježja bića.

Tjelesna, govorna i misaona djelatnost karmičke su veze. Te djelatnosti su *āsavo*⁵⁰

ili nečisti utjecaji koji obljepljuju (*limpanti*) dušu. Isposnik »sprečava njihov priljev na svim vratima zla«.⁵¹ Ta su »vrata« prema Pūḍyapādi-noj klasifikaciji »pet osjetila, četiri strasti, nepridržavanje pet osnovnih moralnih načela i 25 vrsta djelatnosti. Kao i stoici, većina indijskih sistema, još od upanišadskih vremena, razlikuju osjetne i djelatne organe. Golem je broj Buddhinih govora o čuvanju »vrata osjetnosti« od zlih utjecaja. To je polazna tema svake upute o meditativnom sažimanju duha. Đainski opisi te »viskozne supstancije« (kako Jacobi naziva karmičku tvar⁵²) podsjećaju nas ponekad na Sartreov opis ljigavosti egzistencije u posebnom poglavlju o toj temi u *Bitku i ništavilu*.

Kao u ovdje citiranom govoru tako i mnogim drugim, oslobođenje od *āsava* Buddho naziva »utrnućem« (*nibbānam*), krajnjim smislom religije koja nije ništa drugo nego »put pročišćenja«. Prirodno je dakle, za razliku od ontološkog i kozmološkog spora s đainima, da se Buddhini opisi asketskog ideala s ovog stanovišta u mnogim slučajevima ne razlikuju od đainskih. Zajedničko porijeklo osjeća se i u arhetipskoj simbolici, osobito u buddhističkoj poeziji. To se osobito snažno vidi na nekoliko mjesta u najljepšoj zbirci rane buddhističke poezije,

⁴⁹ Usporedi integralni tekst u mojem prijevodu »Buddhin govor o plodu isposničkog života« u *Encyclopaedia moderna*, br. 24/1963.

⁵⁰ Pūḍyapādaḥ, I, 4, str. 6, i VI, 1–2, str. 167–8.

⁵¹ *Uttarādhyaṇam*, XIX, 93, SBE 45, str. 99.

⁵² *Stuāies in Jainism*, str. 21.

3. *Sutta-nipato*. U prvom dijelu dvije veličanstvene poeme opisuju zajednički ideal »utihnulog mudraca« (*muni*). To su pjesme »Nosorog« i »Utihnuli mudrac«. Kako je već spomenuto, naziv *muni* do danas se upotrebljava za đainskog isposnika, kao što se naziv *bhikkhu* (sansk. *bhikšu*) upotrebljava za buddhističkog redovnika.

U đainskim *ardha-māgadhī* tekstovima na više se mjesta ponavlja usporedba »nesputanog« isposnika s nosorogom, uvijek istim riječima: »osamljen i otuđen kao nosorogov rog«. To se kaže i za Mahāvīru u *Kalpa-sūtri* (§ 118) ili »životopisima pobjednika« (*đinā*).

U pjesmi o nosorogu u *Sutta-nipāti* (I, 35—75) svaka se strofa završava refrenom: »Osamljen se kreći kao nosorog!« Evo nekoliko primjeraka tog asketskog ideala:

Ko jelen u šumi ničim nesputan
što ide na pašu kuda god hoće,
budi mudar, čuvaj neovisnost,
osamljen se kreći kao nosorog.

Bez otpora i pred čim na svijetu
zadovolji se u svakom pogledu.
Neustrašivo pred nepogodama
osamljen se kreći kao nosorog.

Zimu, vrućinu, gladovanje i žeđ,
vjetar i žegu, muhe i gmazove,
sve te nepogode podnesi rađe.
Osamljen se kreći kao nosorog.

Napusti sina, ženu, oca, majku,
novac, imanje, cijelu rodbinu,
i tako bez želja, a i bez strasti,
osamljen se kreći kao nosorog.

Srca nesputana sa pet prepreka,
pročišćenog od sve zagađenosti
raskidom veze ljubavi, mržnje,
osamljen se kreći kao nosorog.

Kao lav neuznemiren galamom,
Ko vjetar što se ne hvata u mrežu,
il' lotos uz koji ne prianja voda,
osamljen se kreći kao nosorog.

. Čovjek je prljav.
Osamljen se kreći kao nosorog.

U pjesmi o utihnulom mudracu (I, 207—221) opisan je niz vrlina asketskog života, a za onoga tko ih je postigao kaže se: »Utihnulim ga priznaju mudraci.« Na primjer:

Moć mu je mudrost stečena vrlinom,
obuzet radošću zadubljenosti,
oslobođen društva, nesputan strašću,
utihnulim ga priznaju mudraci.

Tko spozna svijet, prozre krajnji domet,
taj može prijeći i rijeku i more.
Kad skrši okov, nesputan i bez strasti,
utihnulim ga priznaju mudraci.

C. Stav prema brāhmanima

Buddhini govori o religiji ostavljaju snažan dojam da on nije bio propovjednik religije nego kritičar religijâ. Upravo s toga stanovišta razradio je svoju karakterologiju, koja ljude dijeli u četiri osnovna tipa. U prvu vrstu spadaju »mučioc i samoga sebe«. Tu se ponavlja standardni opis đainskog isposnika naveden u citiranom tekstu (11). U drugu vrstu idu »mučioc drugih«. To su mesari, lovci, ribari, lopovi, krvnici, tamničari »i svi ostali čija su djela krvava«. U treću vrstu ulaze oni koji su »i mučioc samih sebe i mučioc drugih«:

Takav je čovjek plemić okrunjen za kraja, ili vrlo bogat brāhman. Kad on dađe sagraditi na istočnom kraju grada novu skupštinu, onda obrije kosu i bradu, obuče krznenu kaput, namaže tijelo maslom i uljem, pa češući leđa jelenjim rogom ulazi u skupštinu u pratnji glavne kraljice i velikog svećenika... A tada naredi da se pokolje za žrtvu toliko i toliko bikova, teladi, koza i ovnova, da se posiječe toliko i toliko stabala za žrtvenik, da se pokosi toliko i toliko trave za oltar. Njegovi robovi, glasnici i sluge sa suzama u očima plačući obavljaju te poslove.

(14)

M. 51. Kandaraka-suttam

Na kraju, četvrti je onaj tko »ne muči ni sam sebe ni druge«. Takav je sâm Buddho, »ugašen i rashlađen, koji je vlastitim bićem iskusio blaženstvo«. Slijedi dugi standardni prikaz njegova učenja koje vodi do tog dostignuća.

Nesmiljen u osudi okrutnosti, Buddhin je stav u neposrednim razgovorima s brāhmanima redovno ironičan, a opis karaktera te povlaštene osvajačke kaste u pāli tekstovima često se odlikuje sarkastičnom duhovitošću, ako ne i prezirom, kako se može vidjeti iz slijedeća dva primjera:

... Mladi je građanin Singālako rano ustao i izišao iz grada Rāḍagahe u mokru ogrtaču, s mokrim kosama, pa je sklopljenim rukama počeo da svuda naokolo odaje počast stranama svijeta — Istoku, Jugu, Zapadu, Sjeveru, Nadiru i Zenitu. — A i Blaženi se toga jutra rano opremio, uzeo prosjačku zdjelu i ogrtač i uputio se u Rāḍagahu da prosi hranu. Tako naiđe na mladog građanina Singālaku (pa ga upita što to radi).

— Moj mi je otac, gospodine, na samrti rekao da treba odavati počast stranama svijeta. I tako ja, eto, gospodine, revno ispunjam očev zavjet...

— Nije to, mladi građanine, u arijskom poretku način kako se odaje počast stranama svijeta... nego... tih šest strana svijeta treba shvatiti ovako: roditelje kao Istok, učitelje kao Jug, ženu i djecu kao Zapad, prijatelje i drugove kao Sjever, sluge i radnike kao Nadir, a isposnike i brāhmane kao Zenit...

(15)

D. 31. Siṅgālovāda-suttam

Prije i poslije ove središnje usporedbe, Buddho opširno upućuje Siṅgālu u dobre običaje i dužnosti društvenog života građanina. Tako je ovaj govor postao jedan od glavnih izvora buddhističkog »morala za laike«.

Sugovornik u slijedećem razgovoru bio je ugledni brāhman Sónadando u gradu Ćampā, u zemlji Anga, gdje je Buddho »boravio neko vrijeme na obali jezera Gaggarā s velikom družinom od pet stotina redovnika«. To je područje kralj Magadhe Seniyo Bimbisāro darovao brahmanu Sonadandi. Predvođeci veliku skupinu brāhmana, koji su najprije nastojali da ga odvrate od namjere da on prvi ide pozdraviti isposnika Gótamu i savjetovali mu da sačeka da Gotamo dođe da pozdravi njega, Sonadando otiđe Buddhi. Strašeći se da ne postavi Buddhi neumjesno pitanje, na koje bi ga odgovor osramotio pred brāhmanskim panditima, Sonadando je usput, oklijevajući što da ga upita, pomišljao:

— Ah, kad bi me isposnik Gotamo upitao nešto o mojoj vlastitoj učenosti na području triju Veda, pa da ga ja zadovoljim odgovorom.

A Blaženi u duhu shvati pomišljanje brāhmana Sonadande i pomisli: »Ovaj je brāhman potišten vlastitim mislima, pa hajde da ga upitam nešto o njegovoj vlastitoj učenosti na području triju Veda«, pa ga oslovi:

— Kakva obilježja treba da posjeduje brāhman, pa da ga brāhmani priznaju za brāhmana?...

(Zadovoljan pitanjem, Sonadando samosvjesno počne da nabraja dijelove brahmanske učenosti i vještine, a Buddho ga metodom eliminacije navodi da izljušti ono što je od svega toga najbitnije. Kad je Sonadando pristao da isključi i kastinsku privilegiju po rođenju, ostali su brāhmani počeli da se bune i nastojali da ga ušutkaju, ali on odvažno nastavlja i dalje da poriče obilježje po obilježje dok konačno ne dođe do dva-ju posljednjih obilježja: vrline i mudrosti.)

— A može li se i od ta dva obilježja izostaviti jedno i po samo jednom obilježju priznati brāhmana?

— To se, Gotamo, ne može. Mudrost se prečišćava vrlinom, a vrlina mudrošću...

— Tako je, brahmane (suglasi se Buddho).

(Na kraju Sonadando pozove Gotamu na ručak slijedećeg dana, a kad ga je sam u svojoj kući pogostio, uzme niže sjedište, sjedne pokraj nje-ga, pa mu reče:)

— Kad se ja, gospodine Gotamo, nalazim u društvu, ako bih ustao sa sjedišta da pozdravim blaženog Gotamu, onda bi mi društvo to zamje-rilo. A tko se zamjeri društvu, gubi ugled, a s ugledom mu opada i bo-gatstvo, jer naše je bogatstvo stečeno društvenim ugledom. Zato kad ja, sjedeći u društvu, ispružim sklopljene ruke, neka gospodin Gota-mo to shvati kao da sam ustao sa sjedišta, a ako skinem turban s gla-ve, kao da se klanjam gospodinu Gotami. A ako sam u kolima, kad bih sišao da pozdravim gospodina Gotamu, okolica bi mi to zamjerila... Zato, ako spustim dršku kandžije, neka to gospodin Gotamo shvati kao da sam sišao s kola, a ako mahnem rukom, kao da se klanjam gospo-dinu Gotami.

(16)

D.4. Sonadaṇḍa-suttam

DAINIZAM

1. ETIKA

Zbog čara, časti i slave ovog života, zbog rođenja, smrti i konačnog oslobođenja, da bi otklonio patnju, čovjek se ogrešuje o zemlju — vo-du — vatru — biljke — životinje — vjetar, ili navodi druge na takve postupke. To ga lišava sreće i savršenstva mudrosti... No postoje neki što doista znaju da je takvo oštećivanje okov, zabluda, smrt i pakao. Za tim, eto, teži čovjek kad razara ta zemljana — vodena — vatrena — — biljna — životinjska — uzdušna tijela zlim, pozljedivim postupci-ma kojima povređuje i mnoga druga bića... iako se njegovo djelovanje neposredno odnosi samo na jednu vrstu tih bića. Tako vam kažem.⁵³

.

⁵³ »*tti bemi*« je izjava koja u prakritskim đainskim tekstovima potvrđuje auten-tičnost Mahāvīrinih riječi kao što u pāli tekstovima Buddhinih govora početna formula, »*evam me sutam*« (»ovako sam čuo«) potvrđuje autentičnost predaje (čijim se recitatorom najčešće smatra Buddhin učenik Ānando).

Tko povrijedi ta zemljana — vodena — vatrena — biljna — životinjska — uzdušna tijela ne shvaća grešna djela niti ih se odriče, a onaj tko ih shvati, mudar čovjek, neka se ne ogrešuje o skupine od šest vrsta života, neka ne zapovijeda, a i ne dopušta drugima takve grešne postupke. Onaj tko spozna te uzroke grijeha prema skupinama od šest vrsta života naziva se mudracem koji je spoznao dobrobit. Tako vam kažem.

Kao što je za čovjeka prirodno da se rodi i da ostari, tako je i za biljke prirodno da se rode i da ostaru. Kao što čovjek ima razum, tako i biljke.⁵⁴ Kao što se čovjek razboli kad je pozlijeden, tako i biljka. Kao što je čovjeku potrebna hrana, tako je i biljci. Kao što čovjek umire, tako i biljka. Kao što čovjek nije vječan, tako ni biljka. Kao što se čovjek razvija i mijenja, tako i biljka.

Ovako vam kažem: Životinje su bića koja nastaju iz jaja (na primjer, ptice) iz zametka (na primjer, slon), iz zametka ovijenog u opnu (na primjer, goveda), iz tekućine (na primjer, crvi), iz znoja (na primjer, buhe, i uši), zgrušnjavanjem (na primjer, puževi i mravi), klijanjem (na primjer, leptiri), preporađanjem (ljudi, bogovi, đavoli). To se naziva tok života (*samsāraḥ*) za one koji teško shvaćaju, za neznalice. Ali ako se pažljivo razmotri i izvidi, ja vam kažem ovako: Sva bića, bilo da imaju dva, tri ili četiri osjetila, biljke, bića sa pet osjetila i ostala bića doživljaju pojedinačno ugodnost i neugodnost, bol, strah i nesreću. Bića su ispunjena uzbuđenjem sa svih strana i na sve strane. Uvidite kako veliku patnju izazivaju oni koji su u tami neznanja. Uvidite da se bića utjelovljuju pojedinačno.⁵⁵

Neki ubijaju životinje da ih žrtvuju, neki da im zgule kožu, neki zbog mesa, zbog krvi, srca, žuči, perja, repa, rogova, zuba, noktiju, kostiju, namjerno ili nenamjerno. Neki ubijaju životinje, jer su ih ranile, ili ih ranjavaju, ili će ih raniti. Onaj tko pozlijedi životinje niti razumije što su grešna djela, niti ih se odriče, a onaj tko ih ne pozljeđuje razumije što su grešna djela i odriče ih se. Znajući to, mudar se čovjek ne bi smio ogriješiti o životinje, a niti nalagati ili dopuštati drugima da se ogriješe. Onaj tko razumije te uzroke grijeha prema životinjama naziva se mudracem komu je poznata nagrada za djela. Tako vam kažem.

Neka bića koja žive u travi, na lišću, u drvetu, u izmetu, u smeću, skačući naokolo, kad dođu do vatre padnu u nju, zgrče se, izgube svijest

⁵⁴ Prema komentaru biljka je biće s jednim osjetilom, tj. dodirom. Biljka razlikuje godišnja doba, sjemenje klija uvijek okomito. Iz tih se bioloških sposobnosti zaključuje da biljka zamjećuje životne okolnosti.

⁵⁵ Ovim je riječima izraženo stanovište suprotno učenju vedānte i Bhagavad-gīte, prema kojemu je istinsko biće svijeta jedinstvo: *tat tvam asi*, a duhovni princip u čovjeku (*puruṣaḥ*) prema interpretaciji *sāṃkhya* u Gīti, može biti tek pasivni i odvojeni promatrač *māyā*vične igre pojava u svijetu: »Nit ubija itko, niti je ubijen.« (*Bhagavad-gītā*, II, 19.)

i umru... Isto se dešava bićima koja, dok skaču naokolo, odnese vjetar.⁵⁶

Čovjek koji uništava vatrena tijela — uzdušna tijela — zlim i ubitačnim djelima, a i mnoga druga bića koja pri tome ozljeđuje vatrom — vjetrom — doista teži za okovima, razočaranjem, smrću i paklom. Tako vam kažem.

Tko zna što je zlo za njega, zna i što je zlo za vanjski svijet, a tko zna što je zlo za vanjski svijet, zna i što je zlo za njega. Treba shvatiti tu uzajamnost sebe i drugih.

Oni koji su smireni, slobodni od strasti, ne žele da žive.

Ācāraṅga-sūtram, I knjiga, 1. pogl., »Poznavanje oružja«, pouke 2—7

Đainizam je, kao i buddhizam, težio od Mahāvīrinih vremena da se proširi kao univerzalna, anacionalna i vankastinska religija u razdoblju kad je i u političkom životu ideal univerzalnog vladara u Indiji postajao sve izrazitiji cilj (usporedi u Uvodu gl. 3, odlomak o »obilježjima natčovjeka« u Buddhinim govorima D. 26 i 30). Upravo je u državi Magadhi tok političkih zbivanja pogodio razvoj težnji za uspostavom svjetskog carstva. Sredinom 3. st. pr. n. e. car Ašoka pokušava da težnju za proširenjem svog carstva u svjetskim, vanindijskim razmjerima ostvari miroljubivim sredstvima kulturne dominacije čijom osnovom postaje misionarsko širenje Buddhina učenja. U azijskim razmjerima buddhizam je doista u toku stoljeća postao osnova kulturnog zajedništva azijskih naroda, iako tek u sporom historijskom procesu koji nikad nije doveo do političke prevlasti nijednog panazijskog carstva. Izvan Azije, već u Ašokino doba, kako je spomenuto u osvrtu na njegove edikte (usporedi Uvod, gl. 2, tekst uz bilješku 14), ovaj je misionarski pokret dopro i u mediteransko područje helenističke kulture. O Ašokinu djedu Candragupti, osnivaču dinastije Maurya, suvremeniku i takmacu Aleksandra Velikog, postoji predaja da se potkraj života obratio na Mahāvīrinu religiju i povukao iz političkog u pustinjački život u južnoindijskom kraju svoga carstva.

Pošto je sjeverozapadni dio Indije, na području rijeke Sindhu, oko legendarnog središta protoindijske kulture Takṣaśilā (Taxila), vrlo rano postao snažno središte đainizma, filozofi koji su pratili Aleksandra Velikog u Indiju došli su u neposredni dodir najprije s đainskim

⁵⁶ U prijevodu ovog teksta Jacobi (SBE, vol. XXII, str. 9. n.) primjećuje da je prema nekim komentatorima priroda elementa vjetra sporna, zato što je, za razliku od drugih ovdje navedenih, nevidljiv. Zato je i odlomak o vjetru ostavljen za posljednje mjesto u tekstu.

»golim mudracima« (*hylobioi* = *vivasanaḥ*, *gennoi*) u svjedočanstvima kasnijih historičara (usporedi Uvod, gl. 2, str. 10—11).

U misionarskoj djelatnosti *đaini* se ipak nisu mogli takmičiti s budhistima zbog strogosti pravila svoje asketske »sputanosti« (*saṃvaro*) koja im je ograničavala i mogućnost kretanja. Pa ipak, počevši od prvog izrazitog utjecaja indijske filozofije na evropsku, u učenju Aleksandrova pratioca Pyrrhona o *epohé* (na čiji ću se *đaini*ski uzor osvrnuti u slijedećem poglavlju), pa do oličenja »jedinog načela« *đainske* religije, *ahimse* (nenasilja) u političkoj ideologiji Mahātme Gandhija, osebnost *đainske* filozofije, koja se ne samo u etičkom stavu nego i u logici racionalne obrade kreće na rubu ljudskih mogućnosti, uvijek je ponovno privlačila pažnju, ne samo ranijih putopisaca i kasnijih indologa nego i najsnažnijih filozofskih umova koji su nailazili na više ili manje adekvatna i sumarna svjedočanstva o tim jedinstvenim dosezima ekstremne duhovne discipline.

Upravo zbog povijesne diskontinuiranosti tih svjedočanstva u evropskoj kulturi, ona zaslužuju da ih procjenjujemo mjerilom Fichteova načela da od čovjekova karaktera zavisi kakvu će filozofiju zastupati (a to je osnovni aksiom indijske filozofije uopće), tj. da ih procjenjujemo ne samo kao svjedočanstva o dojmu onoga o čemu svjedoče, nego i o karakteru onoga tko im zamjećuje i ocjenjuje kulturnohistorijsku važnost.

Jedan »moderni« engleski kolonijalni stručnjak, u iskrenoj iako prakticistički usmjerenoj težnji da se uživi u smisao indijskih religija, dolazi do zaključka da je *đainizam* »religija čiji su glavni stavovi da treba zaniijekati boga, obožavati čovjeka i hraniti gamad«⁵⁷ — definicija dostojna anglo-biblijskog puritanstva.

Na istu se osebnost *đainske* religije osvrnuo i Kant, sa mnogo većim zanimanjem za pojedinosti ovoga jedinstvenog humanizma, u svojim predavanjima o »fizičkoj geografiji«, napominjući da *đaini* »grade bolnice, na primjer, kod Surata, za koze, konje, krave i pse, koji su osakaćeni ili ostarjeli. Pored toga nalazi se bolnica za buhe i stjenice. Unajme kojeg siromaha da se jednu noć dade od njih bosti.«⁵⁸

Schopenhauer je već kao student u Jeni (1813) upoznao ne samo prvi evropski prijevod upanišadi nego je stekao i širi uvid u indološke studije kao slušalac prof. Friedricha Maiera, čiji su indološki rad slijedili i koristili se njime i Goethe i Schelling. U bilješkama iz tog razdoblja Schopenhauer spominje i časopis *Asiatic Researches*, iz kojega je cr-

⁵⁷ Hopkins, *The Religions of India*, str. 297.

⁵⁸ Citat prema H. von Glasenapp, *Kant und die Religionen des Ostens*, u *Beihefte zum Jahrbuch der Albertus-Universität Königsberg*, 1954, str. 19.

pio podatke o »djelima sugata, buddhista, arhata, đaina i drugih heterodoksnih filozofa«⁵⁹ (»sugata« je redovito epitet Buddhe, a »arhat« prvobitno obilježje đainskih titthagara, koji u buddhizmu postaje obilježje Buddhinih učenika koji su postigli potpuno savršenstvo, probuđenje i utrnuće (nibbānam). U prvom tomu »Svijeta kao volje i predodžbe«, opisujući ekstreme asketskog umrtvljivanja volje za život, pa i »umrtvljivanja njezina vidljivog, objektiviranog izraza — tijela«, tako da se za onoga kome smrt »presijeca i tu posljednju tanku vezu tim završetkom istodobno završava i svijet«⁶⁰, Schopenhauer se poziva na Colebrookove eseje o indijskoj filozofiji. Kasnije, u posebnom poglavlju o samoubojstvu (§ 69), gdje najprije dokazuje da je »samoubojstvo, daleko od toga da bi bilo negacija volje, izraz snažne afirmacije volje« (argument kojim Schopenhauer često osjeća potrebu da brani svoj pesimizam), navodi kao primjer afirmacije volje za život u samoubojstvu kozmičku igru indijskog boga rušioca Šive. U tom kontekstu, kao i u nekima drugim, Schopenhauer ipak ne može suzdržati udivljenje pred tipično đainskim idealom smrti gladovanjem u poništenju volje za život, izraženom u zaključnoj izjavi Mahāvīre u tekstu citiranu na početku ovog poglavlja:

Izgleda da potpuna negacija volje može doseći stepen gdje prestaje postojati čak i volja koja je potrebna da se održi vegetativni život tijela asimilacijom hrane. Ta je vrsta samoubojstva toliko udaljena od posljedica volje za život da tako potpuno otuđeni asket prestaje živjeti jedino zato što je potpuno prestao htjeti. Smrt gladovanjem jedina je koju tu možemo zamisliti... jer bi i namjera da se dokrajči agonija već bila stupanj afirmacije volje... Tako izabrana smrt gladovanjem najviši je stupanj asketizma.

Kasnije, u drugom tomu »Svijeta kao volje i predodžbe« Schopenhauer ističe da »u buddhizmu nema toga strogog i pretjeranog asketizma ... u najužem smislu, napuštanja svakog posjeda, namjernog traženja neugodnosti i odvratnosti, mučenja samog sebe, posta ... umrtvljavanja tijela« (pogl. XLVIII).

U pravilima đainske redovničke discipline dopušteno je isključivo samoubojstvo gladovanjem. Propisi o tome razrađeni su opširno u svim pojedinostima. Drugi oblici samoubojstva, osobito spaljivanjem u kasnijim su disciplinskim pravilima izričito zabranjeni, vjerojatno zato što su ranije, ili u nekim srodnim sektama, bili uobičajeni. U ranim he-

⁵⁹ *Der handschriftliche Nachlass, herausgegeben von A. Hübscher*, Frankfurt/M. 1966, Band II, § 395, i d.

⁶⁰ Op. cit. § 68.

lenskim svjedočanstvima nailazimo na nekoliko primjera indijskih isposnika koji su se sami spalili. Prvi je bio Kalanos (indijski Kalyan) čiji slučaj opisuje Onesikrit, učenik kiničkog filozofa Diogena i pratilac Aleksandra Velikog u Indiji. Onesikrit je susreo Kalyana u skupini petnaestorice golih mudraca blizu Taxile. Kalyan se pridružio Aleksandrovoj pratnji na povratku iz Indije, ali se na putu spatio. Izvještaj o razgovorima s Kalyanom i golim isposnicima iz njegove skupine sačuvan je najvjernije kod Strabona (XV, 715 i d.). Strabon nadodaje i nešto kasnije mišljenje Megasthena o Kalyanovu slučaju. Kao prvi helenski poslanik na dvoru Čandragupte Megasthen je od dvorskih brāhmana doznao da brāhmanska religija osuđuje takve heterodoksne postupke, pa je stekao dojam da je »Kalyan bio vatrene i neobuzdane čudi, a za Aleksandrovim je stolom postao rob«. ⁶¹ — Drugi slučaj koji je zabilježio Strabon na istom mjestu odnosi se na grob indijskog mudraca u Ateni, koji se tu spatio na putu u Rim s poslanstvom indijskog vladara »Pandiona« (Pāṇḍyaḥ) cezaru Augustu. O tom indijskom mudracu, zapamćenu pod imenom Zarmaros i Zarmanohegas, širile su se popularne priče još u Srednjem vijeku. Strabon objašnjava njegov slučaj ovako: Neki se spaljuju jer su nesretni, a ovaj je to učinio od sreće, jer mu je do tada sve išlo po želji, a sada hoće da umre, »da mu se u oklijevanju ne bi dogodilo štogod nepoželjno. Tako je radostan govorio prije nego se spatio.« Na grobu mu piše: »Ovdje počiva Zarmanohegas, Indijac iz Bargose, koji se preselio u vječnost po starodrevnom običaju Indijaca.« ⁶²

U ranim đainskim tekstovima citira se Mahāvīrina opomena isposnicima koji dolaze u napast da napuste svoj redovnički zavjet: »Bolje je da isposnik uzme otrov.« ⁶³

Iz svega što je prije rečeno proizlazi bez sumnje da bi đaini Schopenhauerovu interpretaciju »najvišeg stupnja asketizma« mogli prihvatiti kao adekvatnu njihovu shvaćanju i ortodoksnu.

Pa ipak, o etičkom smislu tog akta drugo, šire i pozitivnije shvaćanje univerzalnih razmjera razotkriva u 20. stoljeću Gandhijevo tumačenje i primjena etike *ahimse* kao »vrhovnog zakona« u smislu srodnu Schopenhauerovoj interpretaciji Kantova kategoričkog imperativa.

Dosljednost istini (*satya-grahaḥ*) u borbi protiv nepravde (*adharmaḥ*) provediva je po načelima Gandhijeve etike jedino u granicama toga vrhovnog zakona kojim su obilježeni đainski hramovi: *Ahimśā pa-*

⁶¹ Usp. moj ranije spomenuti rad »Helenski i rimski izvori znanja o Indiji«, str. 75–77.

⁶² Ibid., str. 84. Motivacija ovog samoubojstva podsjeća na temu Schillerove balade »Der Ring des Polykrates«.

⁶³ V. *Ācāraṅga-sūtram*, I, 7, 6, SBE XXII, str. 68.

ramo dharmah — »Nevršenje nasilja vrhovni je zakon«, a žrtvovanje vlastitog života gladovanjem postaje najubojitije oružje borca za ispravnost (*dharmah*) kojemu, istine radi, nijedna svrha ne može *nikada* posvetiti sredstvo. Tako Gandhiju nije preostalo ništa drugo nego da krajnji asketski ideal nastoji apsolutizirati u ultimativno sredstvo aktivne borbe za političku ispravnost.

U tom smislu Gandhi, s jedne strane, odbija tumačenje načela ahimse »pasivnim otporom«. S druge strane značajno je za njegovu osobnu dosljednost da često ističe da »ideal istine razumije bolje nego ideal ahimse«. »Ahimsā je osnova traženja istine.« U tom je smislu za njega ahimsā sredstvo podređeno ideji istine. Govoreći o religiji na posljednjoj stranici svoje autobiografije, Gandhi ističe da jedino istinu priznaje za boga: »Nema drugog boga osim istine.« Taj je isključivo etički smisao religije na kojem insistira izrazio ranije riječima: »Sljedbenik ahimse ostaje dosljedan svojoj vjeri, ako mu je samilost izvor svakog djela i ako nastoji što god bolje može da ne satre ni najsitnije biće, nego da ga spasi...«⁶⁴

O neposrednim utjecajima đainizma (religije Gandhijeve majke) na njegov odgoj i kasniji ideološki razvoj bit će riječi u poglavlju o suvremenoj indijskoj filozofiji. Za ocjenu historijske važnosti đainske etike u suvremenoj indijskoj kulturi važno je upozoriti na Gandhijevu doživotnu borbu s dvosmislenim moralom popularnog evandjelja Bhagavad-gīte, koje propovijedaju protivnici njegova racionalnog etičkog shvaćanja religije (na čiju je formulaciju u znatnoj mjeri utjecao Tolstoj). Koliko god se trudio da izbjegne sudbonosni spor s brāhmanskom tradicijom na ovom najvećem kamenu spoticanja, njegovo ga je vrhovno načelo »dosljednosti istine« uvijek ponovno prisiljavalo na ovakva priznanja:⁶⁵

Gīta nije spis o nenasilju i nije napisana u svrhu osude rata. — Činjenica je da nas doslovno tumačenje Gīte dovodi u more protuslovlja. — Ja Gīti pripisujem značenje potpuno različito od onoga koje joj se redovno pridaje. Ja je ne smatram ni opisom ni poticanjem rata u fizičkom smislu. — Ipak možemo otvoreno priznati da Gīta nije napisana s namjerom da uspostavi ahimsu. — Pretpostavimo da je u doslovnom smislu po učenju Gīte dopušteno reći da se ratobornost može uskladiti s odricanjem od ploda djelatnosti. Pa ipak ja, nakon četrdeset godina upornog nastojanja da učenje Gīte u potpunosti pri-

⁶⁴ *An Autobiography by M. K. Gandhi*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1927. i d. Gornji su navodi iz popularnog izdanja 1963, str. 278, 168, 308, 213.

⁶⁵ *The Teaching of the Gīta*, »Pocket Gandhi Series« No. 5, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1962. — Usp. moj članak *Poruka Bhagavad-gīte kroz stoljeća*, u *Praxis*, br. 3—4, 1973

mijenim u svom vlastitom životu, moram skromno priznati da osjećam da savršeno odricanje nije moguće bez savršenog provođenja ahimse u svakom pogledu i svakom obliku.

Gandhi se mučio da simboličkim tumačenjem razinterpretira sporni i dvosmisleni moral Gīte na način s kojim se, *barem u Indiji*, nikad nitko nije iskreno i potpuno mogao suglasiti. Konačno, kad je pao kao žrtva nasilja brāhmanske reakcije, i đainska je osnova ideologije, koja je u njegovu pokretu trenutačno doživjela neočekivanu snagu, pretrpjela poraz.

Danas je u Indiji samoubojstvo gladovanjem zabranjeno zakonom, po istom načelu po kojem i najsuroviji primitivni kultovi prinošenja ljudskih krvnih žrtava. (Životinjske krvne žrtve nesmetano se nastavljaju i dalje u hramovima protoindijskog boga Šive i njegove krvoločne supruge Durge, u obredima vjere ogromne većine naroda kojoj se prilagodila i svećenička kasta brāhmana već u ranim stoljećima n. e.) Isto je tako zakonom zabranjeno pravo isključenja iz vjerske zajednice osoba koje su se, sa stanovišta đainskog ćudoređa, ogriješile o vrhovni zakon uživanjem mesa, alkohola ili vršenjem zanata oprečnih principu ahimse. U ovom slučaju đainski je etos pred zakonom izjednačen sa kastinskom ekskomunikacijom u društvenom poretku koji je iskonski stran đainskom univerzalizmu. U tom su društvenom poretku đaini svrstani u kastu vaišya, građanskoga srednjeg staleža, jer religija ahimse isključuje ne samo vojno zvanje više kaste kšatriya, nego i zemljoradničko zanimanje niže kaste šūdra.

Tako su etički ideali »najvišeg stupnja asketizma«, za koje je Gandhijev »eksperiment i istinom« pokazao da još uvijek posjeduju snažnu životnu sposobnost da sredstvima moralnog pročišćenja uzdignu i učvrste društvenu zajednicu, osuđeni zbog ekstremizma na iste kazne koje su pogodile njihovu krajnju suprotnost na najnižem stupnju preostataka moralnog divljaštva.

Razmišljajući o trpkim uspomenama Gandhijeva neponovljivog »eksperimenta« u osvrtu na đainsku situaciju, vrijedno se podsjetiti na jedan od zaključaka Nietzscheovih meditacija o negativnom i o pozitivnom smislu asketizma: »Istina je ružna.«⁶⁶ Pa ipak, još prije Gandhija, a i danas ponovno, đainska je laička zajednica prirodno bila sklona prednosti svog etičkog racionalizma i njegove pozitivne vrijednosti izdvojiti iz negativnog žarišta asketskih krajnosti i u polarnom odnosu

⁶⁶ *Volja za moć*, odlomci 596. i 598. — Usp. moj rad *The Philosophy of Disgust — Buddha and Nietzsche*, by Bhikkhu Nānājīvako, u 56. *Schopenhauer Jahrbuch*, 1975.

prema religiji prikazati ih i prilagoditi potrebama svjetovnog života. Shvatljivo je također da su u tom nastojanju neodainskim misionarskim pokušajima najbolju uslugu mogli učiniti upravo stranci, koje nije tlačio tisućljetni teret vjerskog rigorizma. Iako se ne može govoriti u tom smislu o vidnim uspjesima preporoda tako ograničene zajednice, unutarnjom i vanjskom stegom i nepokolebljivošću vlastite logike dovedene na rub ljudskih mogućnosti, ipak je vrijedno spomenuti kao logičku alternativu i jedan pokušaj polarizacije u tom »sekularnom« smjeru.

Početak 20. stoljeća došla je u Indiju njemačka indološkinja dr Charlotte Krause, koja je, istražujući i prevodeći đainske rukopise blizu 30 godina, radila i živjela prema pravilima đainske discipline pod rukovodstvom jednoga uglednog munija. Godine 1929. ona je održala, povodom jedne akademske svečanosti u Madrasu, predavanje o »Baštini posljednjeg arhata« (Mahāvīre), koje je tada štampano. Kasnije, to je predavanje u populariziranoj preradi ponovno objavljeno za šire misionarske potrebe.⁶⁷ Naglasak je ovog pokušaja na »potrebi primjene đainskih načela na suvremene društvene probleme«.

Ova je slika đainizma za misionarske potrebe puna vedrog i idiličnog optimizma, pa ipak obuhvaća bitna obilježja humanizma ovog ateističkog kulta etičkog herojstva. Najprije se, prema načelu polivalentnosti istine u đainskoj logici, o kojem će biti govora u slijedećem poglavlju, ističe »relativna vrijednost vjerske istine« tako da nam »svaka pojedina religija otvara pogled u jedan izdvojeni aspekt istine«. Time je postignuta prva svrha đainske etike — isključenje vjerskog fanatizma.

Đainsko poštovanje životnog principa u svakoj i najsitnijoj čestici materije treba da proizlazi iz udivljenja prema »kapljicama vode i sićušnim tjelešcima koja tvore sjaj kristala, prema mirijadama bića koja sačinjavaju krila povjetarca i koja titraju u plamsanju ognja. Sva su ta bića drugovi i braća... sva u sebi nose klicu savršenstva... Ono što nanosi patnju jednome ne može nikad postati izvor istinske radosti drugome.«

»Đainizam ne omamljuje svoje sljedbenike isticanjem strahota karme, niti ih upućuje da traže zaklon o bolećivom fatalizmu, kako mnogi pretpostavljaju da se dešava u svim istočnim religijama. Nasuprot tome, đainizam odgaja čovjeka da postane istinski heroj na bojnom polju života s isključivom svrhom da nadvlada samog sebe. — Zato je neophodno pretpostaviti znatne herojske sposobnosti u svakom poje-

⁶⁷ *The Heritage of the Last Arhat or Lord Mahavira — The Message of Jainism*, Madras 1960.

dincu da potpuno shvati okrutnu ironiju u igri života.« To je smisao džainskog (kao i buddhističkog) pesimizma. U tom je smislu džaini učitelj »pobjednik — *đino* — uzor savršenstva«. »To oličenje savršenstva džain obožava kao najviši vjerski ideal, kao 'boga' za one koji žele da ga tako izraze.«

2. LOGIKA

U prethodnom je poglavlju spomenuto da je Pyrrho iz Elide, u Aleksandrovoj pratnji u pohodu na Indiju, bio najznatnija ličnost u uspostavi neposrednih filozofskih odnosa dviju kultura, koje su i ranije bile povezane u državnoj cjelini perzijskog carstva. U ovom pregledu džainske filozofije s evropskog stanovišta vrijedno je upravo u prikazu teorijskih struktura poći od onih pretpostavki Pyrrhonova učenja o *epohé*, ili suzdržavanju od suda na spoznajnoteorijskom području, koje su specifične za usporedbu s džainizmom. Analiza tih elementa, koji su *etičke pretpostavke spoznaje*, u evropskom je razvoju pyrrhonizma, ili »skepticiizma«, vrlo rano bila zanemarena upravo zbog neusporedivo veće važnosti koju *ethos* ima za razvoj racionalnih stanovišta u indijskoj filozofiji nego u evropskoj.

Pyrrhonovo učenje o *epohé*, ili nezauzimanju »gledišta« (grčki *doxa*, sansk. *dr̥ṣṭi*, pāli *ditṭhi*), možemo usporediti najprije sa džainkim *anekānta-vadaḥ*, »teorijom o indeterminističkoj istini« ili o »podnošenju mnogih vidova istine« (*theory of indeterministic truth, toleration of many modes of truth*), kako je taj naziv preveo najoriginalniji indijski filozof u 20. stoljeću, K. C. Bhattacharyya, čija se filozofija temelji na kritici Hegelove dijalektike sa stanovišta džainskog *anekānta-vāde*, ili teorije o polivalentnosti istine. Prema Radhakrishnanovoj pojednostavljenoj definiciji »za džainizam je osnovno načelo da je istina relativna prema našem gledištu. Opći karakter realnosti sadržan je u različitim djelomičnim vidovima.«⁶⁸

U nizu analognih aspekata Pyrrhonova učenja o *epohé* s džainkim ističe se na obje strane motiv *ahimse* ili nenasilja. Dosljedno učenju o *epohé*, Pyrrho je po povratku iz Indije, živio kao »šutljivi mudrac« (*mu-*

⁶⁸ *Indian Philosophy I*, 3. izd. London 1941, str. 299. — Na Bhattacharyyine *Studies in Philosophy* (2 knj. Calcutta 1956.) osvrnut ću se u posebnom poglavlju u dijelu o modernoj filozofiji. Za ovaj kontekst je najvažnija njegova studija *The Jaina Theory of Anekānta* (objavljena 1925).

ni) njegujući vrline *epohé*: *aphasia* (šutnju), *ataraxia* (nepristrasnost), *metriopathea* (umjetnost), *apatheia* (nepodložnost strastima), *adiaphoria* (ravnodušnost), *isostheneia* (uravnoteženost, u prvom redu prema oprekama u borbi mišljenja, izraz po smislu najbliži đainskom *anekāntaḥ* tj. »ne-(samo)-jedna-krajnost«).

Diogenes Laërtius, pisac prvoga opširnog i sistematskog prikaza »života velikih filozofa«, navodi Pyrrhonovu izreku: »Suzdržavanje od su-
da slijedi duševni mir kao sjena« (D. L. IX, 108). To bismo mogli skoro shvatiti kao parafrazu prvih stihova najpopularnije zbirke Buddhi-
nih izreka, *Dhamma-padam*: »Tko s čistim naumom govori i radi, toga
slijedi sreća kao nerazdvojiva sjena.« U nastavku ovoga poredbenog pri-
kaza bit će potrebno upozoriti na još nekoliko analogija s Buddhinim
formulacijama stavova i problema. Koliko mi je poznato, Pyrrhonova
se filozofija u novijim usporedbama s indijskom redovito poziva na
pretežno buddhističke analogije koje su na prvi pogled, pojedinačno i
površinski, upadljivije.

Cicero cijeni Pyrrhona jedino po tim visokim moralnim i asketskim
vrlinama (*De finibus*, III, 4, 12). ističući također da su njegovi moralni
kriteriji bili viši od stoičkih (*Academica*, II, 12, 130). Diogenes Laërtius
(IX, 55, 49) uspoređuje važnost vrlina *adiaphoria* i *apatheia* u Pyrrhono-
vu učenju o *epohé* s položajem tih vrlina u Demokritovu i u Aristotelo-
vu sistemu, pa smatra, budući da ni jedan od njih nije razvio teoriju o
epohé, da te vrednote u Demokritovu sistemu nemaju konstitutivnog
značenja, a iz istog razloga ni kod Aristotela. Važnost je Pyrrhonova
kriterija za Diogenesa Laërtiusa, međutim, tolika da je po njemu podi-
jelio sve filozofske sisteme u dvije skupine: dogmatske i epehtičke (ili
zasnovane na kriteriju *epohé*, D. L. I, 10, uvod).

Pyrrhonov učenik Timon sažeo je stanovište svog učitelja ovako:⁶⁹

Tko želi da sretno živi, treba da primjenjuje tri kriterija, tako da
obradi pažnju najprije prirodi samih stvari, zatim stavu koji treba da
zauzme prema njima, i konačno posljedicama tog stava. Same po sebi
stvari se međusobno ne razlikuju, sve su jednako nejasne i neizvjesne.
A naši osjeti i sudovi ne potvrđuju ni istinu ni zabludu. Zato se ne tre-
ba pouzdavati ni u osjete ni u razumijevanje, nego treba ustrajati u ne-
zastupanju gledišta (*doxa*) i nepreuzimanju obaveza ni za jednu ni za
drugu stranu. Što god da je u pitanju, uputno je reći da to ne treba
ni tvrditi, ni nijekati, niti i tvrditi i nijekati, niti ni tvrditi ni nijekati.
Zauzimajući takvo stanovište postići ćemo najprije *afaziju* (šutnju, skt.
maunyan, prakrit *monam*, stav šutljivog mudraca, *muni*), a zatim *ata-
raksiju* (ravnodušnost, skt. *upekṣā*).

⁶⁹ Prema svjedočanstvu Aristoklesa, koje navodi Eusebius u *Praeparatio evan-
gelica*, XIV, 18, 2.

Podvučena formulacija doslovno odgovara osnovnom pravilu buddhističke logike, *catu-koṭi*, ili *tetralemma*, koje Buddho primjenjuje u slučaju pitanja koja smatra neumjesnim i na koja nije moguće dati jednoznačan odgovor (*avyākataṇi*). Isti je princip »neizrazivosti« (*avakta-vyam*) sadržan i u osnovnoj formulaciji đainskog *anekānta-vāde*, kako ću pokazati u nastavku. Taj je osnovni princip tetralemme ostao stran evropskoj logici od Aristotela do moderne matematske logike, budući da princip isključenog trećega isključuje smislenu primjenu druge polovice indijske i Pyrrhonove tetralemme.

Prije prikaza đainske teorije *anekānta-vādaḥ* u njenoj potpunoj historijskoj razradi, čije se vremenske granice ne mogu jednoznačno utvrditi, vrijedno je osvrnuti se na kriterije Pyrrhonove metode *epohé*, formulirane u deset tropa. Pregled je sadržan u prikazu Diogenesa Laërtiusa (IX, 79-88). U tom ću pregledu upozoriti najprije na fragmentarne analogije s buddhističkim strukturama, a zatim prijeći na đainsku homologiju koja obuhvaća pregled sistematske cjeline na jednoj i drugoj strani.

Prvi se trop odnosi na isti problem od kojeg prolazi Buddhina »prva plemenita istina« — razlike među živim bićima u pogledu doživljaja radosti i bola, štete i koristi (*sukha-dukkham*, *kusala-akusala-dhammā*). Zaključak je da isti povodi ne izazivaju iste predodžbe. Ta nas nepostojanost navodi na suzdržavanje od donošenja suda.

Drugi, treći i četvrti trop odnose se na razlike tjelesne konstitucije, osjetnih utisaka i čuvstvenih doživljaja. U istom tom redoslijedu možemo ih usporediti sa petom, šestom i sedmom karikom (*nidānam*) u lancu »uzajamne uslovljenosti« elemenata egzistencijalne strukture ličnosti u Buddhinoj shemi *paṭicća-samuppādo*, koja je argumentaciona podloga »plemenite istine« koju je naučavao.

Peti se trop odnosi na način života koji određuju zakoni i uvjerenja. »Ispravan način života« tema je petog stupnja Buddhina »plemenitog osmerostrukog puta«.

Šesti do devetog tropa jesu analize odnosa konstitutivnih elemenata objektivnog svijeta (»smjese i veze« materijalnih počela, kvantiteti i kvaliteti, prostor i vrijeme) prema Pyrrhonovu kriteriju »ne radije ovo nego ono« (*ouden māllon*). I taj bi se princip mogao shvatiti kao prijevod đainskog izraza *anekāntaḥ*.

Deseti trop analizira odnose uzajamnosti svega onoga što dolazi u odnos s našim razumom (lagano i teško, snažno i slabo, veće i manje, gore i dolje, odnos dana i noći i sl.)

Đainski *anekānta-vādaḥ* polazi od načela »ne samo jedno značenje«, a logička je struktura razrađena u dva niza sedmeročlanih shema (*sapta-bhaṅgi*). To su sedam »modusa istine«, koji sačinjavaju »teoriju mogućnosti«, *syād-vādaḥ*, i sedam *nayaḥ*, ili metodoloških kriterija.

Na osnovi pažljivog proučavanja povijesnih izvora Schubring⁷⁰ daje slijedeći prikaz razvoja *syād-vāde*, ili »teorije (*vadaḥ*) o (onome što) može biti (*syād*)«:

Građevni kameni *syād-vāde* postoje već u osnovnoj kanonskoj književnosti, ali dovršenu građevinu nazvanu tim imenom tu još ne možemo uočiti... Riječ *siya* (»možda«) ... (u ranim tekstovima) postaje *motto* teorije o relativnoj vrijednosti svake izreke... *Sapta-bhaṅgi* (sedmeročlana shema) izriče da se neki predmet promatran s nekog određenog stanovišta (*syāt*) može obilježiti 1. kao postojeći 2. kao nepostojeći (tj. promatran pod vidom nekog drugog predmeta) i 3. kao i postojeći i nepostojeći (najprije u svom vlastitom vidu, a zatim pod vidovima koji su mu strani). Tri formule koje to izražavaju glase: *syād asty eva*, *syān nāsty eva*, *syād asti nāsti ēa*. Dvije izjave u stavu 3. mogu da slijede jedna iza druge, a nije moguće da važe istovremeno. Pod tim vidom predmet 4. ne može biti opisan (*syād avaktavya eva*). Ostale tri izreke identične su sa tri prve uz dodatak *avaktavyam* (»neizrazivo«). To znači u slučaju 5. izreke da stvar postoji, ali da osim te pozitivne kakvoće u odnosu prema drugoj stvari ima također i negativnu kakvoću, te da je nemoguće obadvije kakvoće izraziti istodobno: *syād asti cāvaktavyaś ēa*. Izreka 6: *syān nāsti cāvaktavyaś ēa*, jest obrnuti iskaz na osnovi nepostojanja. Izreka 7. izražava konačno da neki predmet, kao u slučaju 3, možemo shvatiti ili pozitivno ili negativno, ali ne istovremeno nego u slijedu: *syād asti nāsti cāvaktavyaś ēa*.

Ukratko: 1. »možda jeste«, 2. »možda nije«, 3. »možda i jeste i nije«. 4. »možda je neizrazivo«, 5. »možda jeste, ali je neizrazivo«. 6. »možda nije, ali je neizrazivo«, 7. »možda i jeste i nije, ali je neizrazivo«.

Za usporedbu s Pyrrhonovim tropima važnija su prva četiri od sedam metodoloških kriterija *nayaḥ*:⁷¹

1. *Naigama-nayaḥ*, eksegetski ili konvencionalni način »koji uvažava svrhu ili namjeru onoga što još nije izvršeno«, ili »opće usvojeni običaj kao osnova za izvršenje namjere«. — Taj modus možemo usporediti s Pyrrhonovim petim tropom o relativnosti društvenih običaja.

2. *Samgraha-nayaḥ*, »sintetičko stanovište koje obuhvaća više raznih načina pod jednim nazivom, budući da spadaju u istu klasu. Na primjer, biće, supstancija, itd.« To je logička metoda izvođenja pojma kla-

⁷⁰ Op. cit., str. 164—5.

⁷¹ Slijedeće su definicije sažeto preuzete iz Pūḍyapāde, op. cit., str. 41. i d. (I, 33). — Usp. pojednostavljeni prikaz u mojoj *Filozofiji istočnih naroda*, knj. I, str. 118—119.

se (*dātiḥ*, lat. *genus*). — Može se usporediti s Pyrrhonovim šestim tropom o relativnosti prema povezivanju predodžbi (»smjese i veze«).

3. *Vyavahāra-nayah*, »analitičko stanovište... razvrstavanje predmeta obuhvaćenih sa sintetičkog stanovišta... sve do one granice gdje nije moguća dalja razdioba u podklase.« To je metoda apstrakcije pojedinih kvaliteta vrste. Radhakrishnan ga interpretira kao »empirijsko stanovište«. ⁷² — Usporedivo je s Pyrrhonovim tropima 7-8, o »raznim vidovima slike« zbog relativnosti »odnosa u prostoru... u količini i kakvoći«.

4. *Ridusūtra-nayah*, »izravno gledište... koje se ograničava na sadašnji trenutak... budući da ono što je prošlo i ono što još nije nastalo ne može koristiti praktičnim svrhama«. To je dańska teorija trenutačnosti koja odgovara buddhističkom *kṣanika-vādaḥ*, učenju koje u buddhističkoj skolastici dobiva središnju važnost u razradi dijalektičke logike, a i metafizike. — Može se usporediti s Pyrrhonovim devetim tropom o »trajanju pojava«.

Ostala tri modusa odnose se na probleme semantičke logike i nazivaju se obuhvatnim imenom »metoda izražavanja«, *śabda-nayaḥ*. Prema Pūḍyapādihoj interpretaciji možemo zaključiti da je u ova tri stava semantičke logike formuliran problem meta-jezika (koji se javlja već u Pāṇinijevu gramatičkom sistemu, kako ćemo vidjeti u posebnom poglavlju). Pūḍyapādaḥ tu govori o »isključivanju anomalija ili nepravilnosti« koje su dopuštene u govornom jeziku, ali ne i u logički pročišćenom meta-jeziku. Pod općim nazivom

5. *Śabda-nayaḥ* Pūḍyapādaḥ raspravlja o »nepravilnostima u rodu, broju, padežu, vremenu«, a pod nazivom

6. *Samābhirudha-nayaḥ* o sinonimima i homonimima.

7. *Evam-bhūta-nayaḥ* jest način uspostave »ravnovjesja« ili adekvatnosti izraza uz pretpostavku da »korijen riječi obuhvaća samo jedan od raznih vidova i stupnjeva pojavnosti stanovite stvari«, pa je samo u tom smislu opravdano upotrebljavati osnovni termin. U raznim vidovima treba zato istu stvar označavati raznim nazivima.

Usporedba s Pyrrhonom jasno pokazuje da se indijska shema osniva na mnogo savršenije razrađenom logičkom sistemu. A svrha te metode čini se da je od davnine bila da posluži daleko širem opsegu i potrebama prirodoznanstvenog i matematskog istraživanja od čijih smo pretpostavki pošli u ovom dijelu. S tog je stanovišta Pyrrhonov interes za indijsku metodu polivalentnosti istine bliži humanističko-etičkoj us-

⁷² Op. cit., str. 299.

mjerivosti Buddhina učenja nego đainskog. S druge strane, treba ponovno upozoriti na činjenicu da je Pyrrhonova shema ovdje uspoređena sa konačno razrađenom strukturom đainske skolastike dosegnutom u kasnijem razdoblju, pa je usporedba s te strane neravnomjerna. Mogli bismo reći da ta usporedba pruža sliku dometa do kojeg je Pyrrhonova filozofija u sistematskom razvoju mogla doseći da je do takva razvoja došlo i da pyrrhonizam u evropskoj filozofiji nije (bar u svom prvobitnom razdoblju) završio u dekadentnom »skeptizmu« Seksta Empirika i kasnije Akademije.

S obzirom na zapažanja nekih analogija Pyrrhonove filozofije s buddhizmom u novijoj filozofijskoj historiografiji, a još više u vezi s pokušajem, u ovoj knjizi, da se buddhističke teze izvedu iz raspre s đainima, vrijedno je upozoriti na još jednu analogiju s osnovnom strukturom đainske logike *sapta-bhaṅgī*.

Posljednja četiri stava *syād-vade* i posljednja tri gledišta *nayaḥ* jesu semantički modusi prediciranja (*śabda-nayaḥ*). U prvoj shemi riječ *avaktavyam* izražava nemogućnost kako afirmacije tako i negacije bitka bilo kojim kategorijalnim oblikom logičkog prediciranja. Takvi su kriteriji prediciranja tek implicitno sadržani u Pyrrhonovoj teoriji odnosâ (u tropima 6-10). Na indijskoj strani, u usporedbi đainskih i buddhističkih shema, bilo bi potrebno posvetiti posebnu pažnju analogiji četiriju *avaktavyam* modusa u đainskoj *sapta-bhaṅgī* shemi i u primjeni istog principa neizrazivosti, *avyāktam*, u Buddhinoj formuli *catu-koṭi*, ili *tetralemma*. I ta se formula primjenjuje izrazito na egzistencijalne sudove jednog specifično određenog ontološkog područja, tako da se upravo po tom opsegu razlikuje od đainskog *anekānta-vāde*. Prema Buddhinoj formulaciji »ni bitak, ni nebitak, niti i-bitak-i-nebitak, niti ni-bitak-ni-nebitak« ne možemo predicirati u odgovorima na pitanja koja su kanonski klasificirana u četiri poglavlja. To su pitanja:

- »Je li svijet vječan?« (u vremenskoj dimenziji).
- »Je li svijet beskrajan?« (u prostornoj dimenziji).
- »Je li duša isto što i tijelo, ili je različita od njega?«
- »Da li čovjek koji je dosegao istinu (*budho tathāgato*) postoji poslije smrti ili ne postoji?«

To su ukratko Buddhine četiri anti-nomije čistoga uma.⁷³

Razlika đainske i buddhističke formulacije postoji u prvom đainskom i u posljednjem buddhističkom stavu:

⁷³ Nešto više o tome vidi u mojem referatu *Dependence of punar-bhava on karma in Buddhist Philosophy*, u *Indian Philosophical Annual*, vol. I, 1965. — Shema o kojoj je ovdje riječ opširno je razrađena u Buddhinu prvom dugom govoru u zbirci *Dīgha-nikāyo*, *Brahma-āḍāla-suttam*.

Ādainski syād-vādaḥ (4—7)

- (4) možda je neodređeno
(*syād avaktavyam*)
- (5) možda jest, ali neodređeno
(*syād asty avaktavyam*)
- (6) možda nije, ali neodređeno
(*syān nāsty avaktavyam*)
- (7) možda i jest i nije,
ali neodređeno
(*syād asti nāsty avaktavyam*)
- — — — —

Buddhistička čatu-koṭi (1—4)

- — — — —
- (1) nije određeno da jest
(*avyākatam atthi*)
- (2) nije određeno da nije
(*avyākatam n'atthi*)
- (3) nije određeno da i jest i nije
(*avyākatam atthi ca n'atthi ca*)
- (4) nije određeno da niti jest
niti nije
(*avyākatam n'evatthi na
natthi*)

I u Ādainskim spisima nailazimo na shemu tetralemme formalno identičnu s buddhističkom i izvan *sapta-bhaṅgī*, iako joj tu područje primjene nije specificirano kao u Buddhinim govorima. Vrijednost istinitosti suda obilježena je s iste četiri kvalitete i u ranije spomenutom djelu *Karma-granthaḥ*, IV, 24. M. L. Mehta⁷⁴ te kvalitete opisuje ovako (podrazumijevajući pod »misaonom djelatnošću« (*mental activity*) najširi opseg psihičkih funkcija obuhvaćenih Descartesovim pojmom *cogito*):

Istinita misaona djelatnost adekvatna je predmetu.

Misaona djelatnost koja nije adekvatna predmetu neistinita je.

Za misaonu djelatnost kaže se da je i istinita i neistinita, ako je djelomično istinita, a djelomično neistinita.

Želje, namjere, sklonosti, itd. spadaju u četvrtu vrstu, ... jer im ne odgovaraju objektivno određeni predmeti, nego su u većoj ili manjoj mjeri naše vlastite tvorevine.

Karakteristično je da i Buddho jedan vid pojma neznanja (*avidā*) obilježava kao »osjećaj ni-ugode-ni-neugode«.⁷⁵

Među »građevnim kamenima« *anekānta-vāde* u ranim prakritskim tekstovima nailazimo i na slijedeću Mahāvīrinu izjavu:

— Kakvim se govorom treba služiti? — Dobro promislivši treba se poslužiti istinitim i primjerenim govorom, ili govorom koji nije ni istinit ni neistinit. Takav govor nije grešan, ni zazoran, ni grub, ni uvredljiv.

Ācārāṅga-sūtram, II, 4, 1, 7

Na ovoj je točki ukrštavanja moguće ukazati na neke diferencijalne elemente triju analognih struktura — Ādainske, buddhističke i Pyrrhonove. U tom je smislu karakterističan zaključni odsječak ranije spo-

⁷⁴ Op. cit., str. 203.

⁷⁵ Npr. S. 36, 3. — Usp. moj rad *The Philosophy of Disgust, Buddha and Nietzsche* (pogl. II), u 56. *Schopenhauer Jahrbuch* 1975.

minute studije K. C. Bhattacharyye, *The Jaina Theory of Anekānta*, koja je vjerojatno najznačajnija filozofska studija napisana o toj temi u ovom stoljeću, iako je kratak i sažet rad autora koji nije bio đain.

Đainska teorija obrađuje logiku indeterminiranosti, i to ne u odnosu prema volji, nego prema spoznaji, ma da je u stanovitom smislu ipak pragmatička teorija. Budući da je realist, đain smatra da istinu ne konstituira htijenje, iako priznaje da je spoznaja istine u nužnom odnosu prema htijenju. Đainska teorija indeterminističke istine nije oblik skepticizma. Ona nije izraz sumnje, nego snošljivosti mnogih modaliteta istine. Vjeru u jednu istinu, pa i u pluralitet istina, od kojih je svaka data kao jednostavno određena, đain bi odbacio kao neku vrstu nesnošljivosti.

Pa ipak, načelo *anekāntaḥ* čini se da je bliže Pyrrhonovu *ouden mallon* nego kriteriju *čatu koṭi* u smislu i opsegu u kojem ga primjenjuje Buddho. Buddhinu formulaciju mogu da shvatim jedino kao redukciju i prilagođenje sheme *sapta bhaṅgī* području njegova interesa, izostavljanjem semantičke reduplikacije stavova, sa bitno različitog stanovišta i za specifično određenu metodološku svrhu.

S druge strane, đainsko stanovište ostaje uvijek realističko, i nikad nije skeptičko, niti u prvobitnom značenju Pyrrhonove metode *epohé*. Đainska teorija spoznaje služi svrsi razrade teorije kozmološkog realizma u ontologiji. U tu svrhu *anekāntaḥ* »realizam« težiti za povezivanjem polivalentnih kriterija istine u jednu suvislu kozmologiju. Iz istog razloga semantički modusi dobivaju odlučnu važnost u metodološkoj shemi *nayaḥ*. Cijeli je taj kozmološki aspekt teorije istine eliminiran iz buddhističke sheme kao potpuno nevažan. Akozmičko stanovište Buddhe (kako ću nastojati da pokažem u slijedećem poglavlju) bilo je najradikalnije i najdosljednije isključenje svih kozmoloških i ontoloških gledišta u povijesti filozofije. Za teoriju ništavila (*suñña-vādo*) koja slijedi iz stava čiste meditativne *epohé* (*vivéko*), metodološka dihotomija uvida i govornog izraza, dihotomija koja se odnosi na objektivirano iskustvo realnog svijeta, ne znači više ništa. Iz toga meditativnog stava svijet ne biva uništen nego poništen. Mudrost se tu postiže u potpuno introvertnoj i ličnoj dimenziji, koju je moguće doseći jedino u singularnoj intuiciji. Istina je u tom smislu, prema jednoj od najčuvenijih Buddhinih izreka, »dosežna jedino pojedinačnom uvidu mudraca« (*paćcatam veditabbo viññuhi*). Tim postulatom individualnih univerzalija, koji bi se mogao bolje usporediti s Husserlovom teorijom o *epohé* nego s Pyrrhonovom, buddhistički stav nadilazi Pyrrhonov »skeptičizam« u posve drugoj, neontološkoj i dosljedno idealističkoj dimenziji.

Tako Pyrrhonova teorija o *epohé* i po svom povijesnom porijeklu, i u sistematskoj obradi ostaje na pola puta između kozmološkog interesa đaina i akozmičkog obrata Buddhina. Zato što nije jednoznačno opredijeljeno ni za jedan ni za drugi smjer, Pyrrhonovo je stanovište ostalo nezaštićeno protiv kasnijih »skeptičkih« nesporedazuma na tlu stranu njegovim izvorima.

Izvan te dileme Pyrrho nije bio neshvaćen za života, a ni poslije smrti u smjerovima helenističke filozofije koji su njegovali iste etičke ideale, spomenute na početku, a za koje je Schopenhauer, vraćajući se njihovim indijskim izvorima, rekao da u okviru helenske i rimske filozofije djeluju kao »kolosalan paradoks«, ako ih pokušamo shvatiti i sa kojeg stanovišta osim istočnog, prvenstveno indijskog asketizma.⁷⁶

Fragmenti filozofskog spjeva Pyrrhonova učenika Timona (D. L. IX, 65, i Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, XI, 20) sadržava slijedeća pitanja učenika učitelju:

Želio bih doznati, Pyrrhone, kako to da ti, koji si samo čovjek, možeš živjeti tako lagano i mirno; kako to da si sposoban da ljude vodiš kao bog koji kreće vatreni krug svojih sfera oko ove zemlje, tako da je vidljiva našim očima?

Tome je čovjeku »objektivna« povijest filozofije dosudila odgovornost za sve ono što se naziva »skepticizam«, barem u antičkoj filozofiji. U životnom ambijentu te filozofije još ni Cicero, u kritici akademskog skepticizma (*Acad.* I, 12, 44; II, 23, 72 i d.) nigdje ne spominje Pyrrhona u toj vezi. Za njega je Pyrrho bio iznad svega nepokolebivi protivnik sofista. A i drugi su ga uspoređivali sa Sokratom, priznajući mu uz to da je bio »smireniji i rezigniraniji«, da je »razarao sofistiku, a da nije pokušavao da je nadomjesti«.⁷⁷

U istom podneblju helenističke kulture, kad je »skeptička« struja dosegla svoj akademski vrhunac, u Aleksandriji su počeli poistovećivati Pyrrhonovo učenje i njegove zastupnike s buddhističkim »samanima« (asketima). S tog je stanovišta zanimljivo čitati tumačenje Buddhina učenja kako ga je u 2. st. pr. n. e. Nāgaseno pokušao prilagoditi shvaćanju svoga helenističkog sugovornika Menandra u knjizi *Milinda-pañhā*. I konačno, u smjesi kršćanskih i muslimanskih pobijanja hereza, arapski je izraz *sumanīya*, ili hereza indijskih *samanā*, postao sinonim i za »skepticizam« helenističkog porijekla prema kršćanskoj predaji. Tako je konačno i skepticizam Aenesidema i Seksta Empirika implicitno pripisan Buddhi.

⁷⁶ Usp. *Parerga und Paralipomena* I, str. 51.

⁷⁷ Usp. V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris 1932. (2. izd.), str. 60.

UČENJE GÓTAME BUDDHE

Mene, koji ovako govorim i ovako naučavam, neki isposnici i brāhmani optužuju bezrazložno, proizvoljno, lažno i neopravdano: »Rušilac je isposnik Gotamo. On propovijeda razor, propast i nepostojanje.« — A ja, prosjaci, naučavam sada kao i ranije samo jedno: patnju i iskorenjivanje patnje.

M. 22. *Alagaddūpama-suttam*
(*Usporedba sa zmijom*)

1. PALI

U odnosu i u usporedbi prema prikazu đainizma u prethodnom dijelu, naslov buddhizam bi bio preširok za dio koji slijedi. Razvoju buddhističke filozofije, najprije u Indiji, u prvom tisućljeću n. e. i dalje kao sve to šire religijske i filozofijske podloge azijske kulture, bit će potrebno posvetiti posebni dio u obradi kasnijih razdoblja. Sporiji tok razvoja ideja u ovom slučaju opravdava takvo izdvajanje još izrazitije nego što je u povijesti evropske filozofije izdvajanje sredovjekovnog razdoblja pod obilježjem kršćanstva. Sve do pojave prvoga nezavisnog sistema indijske skolastičke filozofije buddhističkog smjera, čiji je začetnik bio Nāgārđuna, u 2. st. n. e., u već formiranoj sredini indijskih *mahā-yānam* religijā, buddhizam je u prvim stoljećima svog opstanka postojao kao isključivo učenje jedne osobe, sačuvano u jedinstvenoj formulaciji na jednom māgadhskom dijalektu srednjoindijskih narječja (koja su se razvila iz sanskrita). To je narječje posebno podešeno za potrebe formuliranja opsežne baštine zapamćenih Buddhinih govora i za njihovu neposrednu komentarsku razradu i klasifikaciju pojmova (*abhi-dhammā*). Zato se ta umjetna tvorevina književnog jezika naziva »jezikom tekstova« — pāli.

Kasnija buddhistička filozofija razvija se nezavisno od te »kanonske« verzije, na klasičnom sanskritu, mrtvom jeziku indijske kulture, koji je također svaka filozofska škola podesila potrebama svoje terminološke formulacije. Zbog toga iste riječi kao termini raznih filozofskih sistema dobivaju vrlo različita značenja, a problem meta-jezika, kako sam upozorio u prethodnom poglavlju, postaje vrlo rano eksplicitan problem filozofijske propedeutike. U vezi s takvim razvojem zapaženo je u novim prikazima i ovo:

Buddho je bio jedan od prvih malobrojnih mislilaca najranijih vremena koji su uveli određene filozofijske termine i frazeologiju uz jasnu filozofsku metodu.⁷⁸

Buddhino je učenje sabrano i sređeno u tri skupine, doslovno »košare« — *ti-piṭakam*, u razdoblju od približno tri stoljeća na saborima od kojih je prvi održan neposredno poslije njegove smrti u gradu Rāḍagaham (današnji Raḍgir), drugi oko sto godina kasnije u Vesālī, a treći za vladavine slavnog vladara humanista Aške, u 3. st. pr. n. e., koji je dao poticaj za širenje Buddhine nauke i izvan Indije. Njegov sin Mahinda otišao je kao prvi misionar na otok Lanku (Cejlon), gdje je osnovna kanonska književnost sačuvana najvjernije do danas. Na Cejlonu su tekstovi *Ti-piṭake* napisani prvi put u 1. st. n. e. kad je došlo do političkih nereda i opasnosti progona.

Glavni dijelovi *Ti-piṭake* jesu:

1. *Sutta-piṭakam* ili glavni Buddhini govori, razvrstani prema različitim kriterijima u pet velikih zbirki (*nikāyo*), od kojih su prve četiri navedene u bilješci 40, u prethodnom poglavlju, a ostale su kraće zbirke, koje se većim dijelom sastoje od pjesama i pripovjedaka (*ḍātakam*, priče povezane s legendama o Buddhinim ranijim životima kad je bio *bodhi-satto*, ili biće na putu probuđenja, još ne potpuno budni — *sammā-sambuddho*; 547 priča koje uglavnom nisu izvorno buddhističkog porijekla). Zajednički je naziv te posljednje skupine *Kuddaka-nikāyo*, ili zbirka kratkih tekstova.

2. *Vinaya-piṭakam*, djela koja se odnose na redovničku disciplinu Buddhine zajednice (*saṅgho*).

3. *Abhidhamma*, piṭakam sadržava sedam knjiga dodatih kanonu uglavnom na trećem saboru, sa svrhom da se odrede definicije i osnovna tumačenja spoznajnoteorijskih, psiholoških i etičkih pojmova i da budu klasificirani.

Buddhin odnos prema skolastičkim sklonostima klasifikatora njegova učenja (među kojima je izgleda najvažniji bio brāhman Sariputto, priznat za Buddhina najinteligentnijeg učenika) ostao je uvijek nezainteresiran, a i kritički. To se može vidjeti već iz ranije navedenog teksta (12), povodom Mahāvīrine smrti. Najizrazitije je bilo njegovo nepovjerenje prema kazuističkoj kodifikaciji i umnožavanju pravila i propisa redovničke discipline. U tome je vrlo izrazito uviđao opasnost legalističkog stava prema moralu, koji je ubitačan za etičku autonomiju nepo-

⁷⁸ S. N. Dasgupta, *A. History of Indian Philosophy I*. Cambridge 1951. (3. izd.), str. 86.

srednog doživljaja. Nasuprot praznovjerju u religiji, Buddho je često i energično isticao neophodnost autonomnog stava prema »moralnim i ritualnim propisima« (*sīla-bbata-parāmāso*). Može se reći da se njegov kritički stav prema religiji u cjelini osniva na isticanju opasnosti moralnog heteronomizma i legalizma.⁷⁹

Pod stare dane, u razgovoru s jednim od svojih najstarijih životnih drugova, Kassapom, ogorčen moralnim stanjem u svojoj zajednici, na pitanje:

— Što je, gospodine, uzrok i povod tome da je ranije u prosjačkom redu bilo manje disciplinskih propisa, ali je veći bio broj isposnika koji su postizali duhovno usavršenje nego danas?

Buddho odgovara:

— Kad god se, Kassapo, smanjuje broj ljudstva, a ispravno učenje biva zapostavljeno, tada se broj disciplinskih pravila povećava, a smanjuje se broj onih koji postižu duhovno usavršenje. Ipak ispravno učenje ne nestaje dokle god se u svijetu ne pojavi krivotvorina. Baš kao što pravo zlato ne nestaje dok se ne pojavi krivotvorina, tako je i sa ispravnim učenjem...

(18)

S. XVI, 13, Kassapa-saṃyuttaṃ

Ovaj odgovor snažno podsjeća na jednu od središnjih tema Lao-ce-ova učenja, kako ćemo vidjeti u III dijelu.

Konačno, najiskreniji izraz istog raspoloženja nalazimo u Buddhi-nim posljednjim razgovorima prije smrti:

— Ānando, što još očekuje redovnička zajednica od mene? Učenje sam izlagao, a da nisam razlikovao unutarnje i vanjsko. Učiteljeva ruka sad više ne upravlja poukom. Možda je netko pomislio: »Ja ću upravljati redovničkom zajednicom«, ili: »Redovnička će se zajednica ugledati u mene«. Taj će možda u budućnosti upravljati redovničkom zajednicom, no Usavršeni se, Ānando, više ne bavi takvim mislima... Ja sam, uostalom, star, pod teretom godina, oronuo, ispunio sam svoje vrijeme. Osamdeset mi je godina. O Ānando, ja sam kao stara kola, čije se osovine još drže povezane konopima. I tijelo Usavršenoga još korača kao da je povezano konopima. ... Mogli biste možda pomisliti kasnije: »Nema više Učiteljeve riječi, nemamo više Učitelja.« Ne treba tako promatrati stvari, Ānando! »Nauk je pravilo, ja sam vam ga pokazao i poučio vas, on neka vam bude učitelj poslije moje smrti... Ako redovnička zajednica bude željela, poslije moje smrti može da ukine manje i sporedne propise.«

(19)

D. 16, Mahā-parinibbāna-suttam

⁷⁹ O tom problemu vidi moj rad *Why is Buddhism a Religion?*, u *Indian Philosophical Annual*, Vol. VI/1970, str. 133. i d.

Sto godina poslije Buddhine smrti sabor njegovih sljedbenika, održan u gradu Vesālī, raspravljao je o ukidanju »manjih i sporednih« propisa, ali se nije mogao suglasiti. Većina je počela od ukidanja osnovnih načela asketskog života, u prvom redu zavjeta siromaštva. Manjina, koja nije htjela da se suglasi, otcijepila se i uspostavila isposnički red *thera-vādo*, ili sljedbenika starog učenja. Iz ostalih se reformiranih grupa razvilo učenje *mahā-yānam*, ili »velika kola«, čiji sljedbenici predstavnike *thera-vāde* nazivaju potcjenjujućim imenom *hīna-yānam*, ili »mala kola«. Škole *mahā-yāne*, a i neke škole *hīna-yāne*, koje su kasnije odumrle, razvijale su svoja učenja na prilagođenom (»hibridnom«) sanskritu. Jedini je pokret *thera-vādo*, koji se održao do danas uglavnom u zemljama jugoistočne Azije, ostao vezan za tradiciju pāli tekstova u najstarijoj formulaciji, prema kojoj je Buddhino učenje prikazano u ovom poglavlju.

Problem stila u *Ti-piṭaki* nije samo estetski važan. Iz povijesnih i sistematskih razloga potrebno je da se na njega uvodno osvrnemo. Autor najiscrpnije moderne pāli gramatike W. Geiger⁸⁰ daje sljedeću interpretaciju te rane književnosti:

Postepeni nastanak kanona možemo zamisliti tako da se u pojedinim samostanskim zajednicama sačuvala uspomena na govore i razgovore učiteljeve. Odatle potječe stalni uvod: *Evam me sutaṃ* — »Ovako sam čuo«. Na većim skupovima, kao što su bili sabori, ti su pojedinačni prilozi provjeravani i usvajani. Tako je građa stalno rasla i dijelila se u razne zbirke. Takav nastanak razjašnjava činjenicu da je već od početka postojala mogućnost formiranja škola ... Tako je u prvih 200 godina nakon Buddhine smrti vjerojatno bilo sakupljeno glavno mnoštvo kanonskih tekstova. Naslovi koje nalazimo na natpisima iz 3. st. pr. n. e. ... pokazuju da je u to doba kanon imao istu rasčlanjenost kao i kasnije. Predaja kanona bila je u prvim stoljećima isključivo usmena. Način kako je pāli kanon nastao, i njegova usmena predaja kroz gotovo četiri stoljeća, može nam razjasniti mnoge osebnosti koje tu srećemo. Raznovrsnost priloga, kako u pogledu vremena tako i u pogledu porijekla ... morala je dovesti i do proturječja. — Možemo tako razumjeti shematski karakter kanona i mnogobrojna ponavljanja. Usmenom predajom uvjetovano je da se događaji i okolnosti koji se prirodno češće spominju ponavljaju u stereotipnom obliku i istim riječima. Mnogo toga na što stalno nailazimo u tekstovima očito spada u neophodnu tehničku opremu redovničkog znanja. U to ubrajam nizove sinonimnih izraza koji se stalno ponavljaju, način raspravljanja u pitanjima i odgovorima koji gotovo da nalikuju na formule redovničkih ispita, parabole i usporedbe, stihove za memoriranje.

⁸⁰ W. Geiger, *Pāli, Literatur und Sprache*, Strassburg 1916, str. 7—8.

Usprkos takvim poteškoćama i prigovorima malo je koji zapadni pisac koji je proučavao ovu književnost mogao »da se otme dojmu da ovdje nailazimo na istinski doživljena sjećanja« u pojedinim jednostavnim prikazima ili slikama.⁸¹

Ljepotu Buddhina izražaja i eleganciju stila, na koju tako često nailazimo u *Sutta-piṭaki*, po općem je priznanju najbolje uspio da prenese u prijevodu njemački učenjak K. E. Neumann početkom ovog stoljeća. Njegov talijanski suradnik G. De Lorenzo u iscrpnoj obradi estetskog problema prevođenja Buddhinih govora ističe među ostalim:⁸²

Gotamo je posjedovao snagu da, poput Shakespearea, kristalizira u savršeno čistim i bistrim oblicima svojih riječi svaku sliku iz života i svijeta koji ga je okruživao. Zato se ova Gotamina umjetnost može promatrati... kao trajni stvaralački akt, iz kojeg su se u kasnijim tisućljećima razvile mirijade oblika buddhističke umjetnosti po cijeloj Aziji... Prema Neumannovim riječima, u Gotaminim govorima... čitalac neće naći opis triju godina ili triju dana iz života nekog proroka, nego će vidjeti velike i snažne slike koje pred njegovim očima žive u neizbrisivim bojama. Neće čitati isprepletene priče i pričice... neće slušati propovijedi za slabe časove i slabe duhove, nego će čuti razgovore za snažne duhove kao u Platonovu »Symposionu«... Neće čuti prijetnje i obećanja, nego će doznati sve istančanije i intimnije misli kakve su doživljavali smireni mislioci razmatrajući šarenu pozornicu svijeta, istražujući gotovo za vlastitu rasonodu, uz podsmijeh. Razotkrit će tragove i otiske umjetnika u kojima se odrazuje bogat svijet vječitih likova, uzvišenih, a i lakoumnih poput ptica pod suncem, kao i paklenskih, sličnih noćnim strašilima.

I ovdje se uz estetske kvalitete ističu i bitno filozofske, čuvene po snazi Buddhina izraza, čija su najbolja potvrda njegove prve izjave nakon »probuđenja«, njegov »lavovski rik«:

Samostalno sam se uzdigao do spoznaje. Na koga da se pozovem (kao učitelja)?

Takve su izjave inspirirale i Nietzscheov sud u *Antikristu*:⁸³

Buddhizam je sto puta realističniji od kršćanstva. On posjeduje baštinu hladnog i objektivnog znanja o postavljanju problema, a pojavljuje se nakon stotina godina neprekidnog filozofskog pokreta. Kad se on pojavljuje, pojam »bog« već je zastario. Buddhizam je doista i po svojoj spoznajnoj teoriji jedina pozitivna religija koju poznaje povijest. On više ne kaže: »Bori se protiv grijeha«, nego, dajući pravo realnosti,

⁸¹ Ibid.

⁸² G. De Lorenzo, *India e buddhismo antico*, Bari, Laterza, 1926. Str. 199–201.

⁸³ 20. aforizam.

kaže: »Bori se protiv patnje!« — Duboko se razlikuje od kršćanstva po tome što je već nadmašio zavaravanje samoga sebe moralnim pojmovima, pa se — izraženo mojim jezikom — nalazi s onu stranu dobra i zla.

2. BUDDHO I YĀĀNAVALKYAH

Kako smo vidjeli, u Buddhinim se neposrednim odnosima s brāhmanima jasno očituje neznatnost neposrednih utjecaja do kojih je tada moglo doći, pogotovu kad taj nebitni odnos usporedimo s problematskom dubinom razmimoilaženja s đainima. Pa ipak, u toku razvoja filozofske misli, kako u upanišadskom vedāntizmu tako i u buddhizmu, dolazi do neminovnog proširenja uzajamnih odnosa, na koje će biti potrebni posebni osvrti u kasnijim poglavljima. S druge strane, suprotno ekstremno antibuddhističkim stanovištima utemeljitelja skolastičkih vedāntinskih sistema (osobito Šankare, u 7. ili 8. stoljeću n. e.), »neohinduistički« sinkretizam kasnog kolonijalnog razdoblja u Indiji (čiji je najizrazitiji predstavnik u 20. stoljeću S. Radhakrishnan) pokušao je da apsorbira i krajnje neortodoksni i još uvijek beskompromisno otporni buddhizam u okrilje »hinduizma«, kojega u predislamskim razdobljima notorno nije još ni bilo. Potrebno je zato da već na izvorima razno-smjernih struja pokušamo razgraničiti, bar u nekoliko grubih crta, smjerove i područja njihova daljeg kretanja.

Pošto je Yāđnavalkyino učenje u *Brihad-āranyaka-upanišadi*, uspoređeno s Uddālakinim ontološkim realizmom, kako smo vidjeli, obilježilo prvi zaokret prema idealizmu u kasnijoj vedāntinskoj filozofiji, hinduisti redovno nastoje da Buddhin ontološki nihilizam najprije ublaže svođenjem na Yāđnavalkyinu reduktivnu metodu *neti, neti* (»ne to, ne to«), koja izravno vodi u vjeru u apsolutni bitak *brahmana*.

Uspoređujući Buddhino učenje s Yāđnavalkyininim, umjesno je spomenuti, uz hipotezu da vremenski razmak između njih dvojice nije morao biti veći od nekoliko stoljeća, još i okolnost da su živjeli u bliskim pokrajinama. Yāđnavalkyin zaštitnik i učenik, kralj Đanakaḥ, vladao je državom Videhā, gdje je i Buddho dolazio da propovijeda.

U Yāđnavalkyinu učenju ističu se ove teze:

1. Traženje je prapočetka *ad infinitum* apsurdno. Izvor vlastite svijesti ne možemo transcendirati, jer bismo time njeno uporište »prepuštili psima«.⁸⁴ Značajno je da je sjedište te svijesti još »u srcu.«

⁸⁴ Usp. *Brihad-āranyaka-upanišad*, III, 9, 24—25.

2. Svođenje elemenata pojavnosti na prostor (*ākāśaḥ*).
3. *Karma* (djelatnost) postaje temelj učenja o preporađanju duše.
4. *Ātmā* («sebe») kao metafizički princip svijesti nadomješta (ili barem nadopunja) ontičku funkciju sveobuhvatnog *brahmana*.

Razrada ovih stavova s buddhističkog stanovišta otvara uvid u specifičnost osnovne nauke o spoznaji koju nalazimo u kanonskoj književnosti o analitici (*vibhaḍḍam*) elemenata osjetnosti, i subjektivno-objektivnih odonosa koji odatle nastaju za svijest.

Ad 1. — O razvoju buddhističkog učenja o elementima, koje je nesumnjivo najzamršeniji dio buddhističke teorije spoznaje i izvor većine nesporazuma i krivih tumačenja, osobito u novijim evropskim interpretacijama, pisao je ruski orijentalist O. Rosenberg,⁸⁵ u jednom od najuspješnijih prikaza »Problema buddhističke filozofije«, ovako:

Prema najstarijoj analizi sastoji se ljudsko tijelo od materijalnih dijelova koji se na njemu mogu primijetiti... i od niza osjetnih organa, od kojih su buddhisti zadržali pet — oči, uši, nos, jezik i kožu. Riječ tijelo treba razumjeti u širokom smislu, jer među njegove dijelove spada i svijest, čuvstva i drugi psihički elementi... (U buddhizmu se) promijenio iz osnova predmet analize. Od tjelesne, materijalne čahure ispunjene duhovnim elementima, čovjek je postao nešto svjesno, što predmete vanjskog svijeta doživljava pomoću tzv. 'organa'. Taj je obrat mogao izazvati niz bitnih promjena u terminologiji. Buddhisti su, međutim, zadržali stare termine, ali su im dali novo značenje. 'Organi' (*indriyam*) nisu više oni organi o kojima se ranije govorilo, nego su 'čisti' organi, 'u pravom smislu riječi', tj. nisu tjelesni, materijalni organi, nego radije neka vrsta 'sposobnosti' gledanja, slušanja itd., ili 'akti' gledanja, slušanja itd... Zasad je dovoljno napomenuti da je pojam materijalnog osjetnog organa zamijenjen pojmom akta, tj. pojave koja već ulazi u područje psihološke analize.

Drugim riječima, prema danas općenito usvojenoj terminologiji, statičko poimanje supstancija zamijenjeno je dinamičkim pojmom procesa.

Ad 2. — U okviru vedāntinske ontologije o sveobuhvatnom *brahmanu* svođenje elemenata pojavnosti na prostor (shvaćen više metafizički nego transcendentalno) moglo je biti krajnji stupanj apstrakcije. Uvođenje vremena kao kategorije istog reda nije, doduše, izostalo, no vrijeme je moglo postati prostoru nadređena kategorija prvenstveno u takvu sistemu spoznajne metafizike koji više nije vezan za ontologiju sveobuhvatnosti.

⁸⁵ *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, njemački prijevod, Heidelberg 1924, str. 65—66.

U *Atthasalini*, komentaru prve knjige *abhi-dhamme* nalazimo tvrdnju:

Mudrac je u vremenu izrazio misao, a mišlju je izrazio vrijeme. Prema toj definiciji moguće je razjasniti pojave po njihovim kategorijama.

Ad 3. — u *Brihad-āranyaka-upanišadi* (III, 4, 2) Usasta Cākrāyanah ne zadovoljava se Yādñavalkyininim izvodom panteističke formule »tat tvam asi«, ili *brahma* = *ātmā* u kozmološkim okvirima:

Ti si to rastumačio kao kad bi netko rekao: »Ovo je krava, ovo je konj.« Ali, razjasni mi ono *brahma* koje je očito i ne udaljuje se iz dogleda, onaj *ātmā* koji je u svemu.

— To je tvoj *ātmā* koji je u svemu.

— Što je, Yādñavalkya, to što je u svemu?

— Ti ne možeš vidjeti ono što pogledom gleda, ne možeš čuti ono što sluhom sluša, ne možeš razumjeti ono što razumom razumijeva, ne možeš spoznati ono što spoznajom spoznaje. To je tvoj *ātmā* koji je u svim stvarima. Sve ostalo je patnja i prolaznost.

Ovdje višeznačna riječ *ārtā* (zlo, patnja i prolaznost) implicate označava ono što je u Buddhinu učenju obilježeno sa tri osnovna izdiferencirana pojma koji izražavaju njegov negativni stav prema tradicionalnoj spoznajnoj teoriji, etici i metafizici:

anićcatā — dukkhatā — anattatā

(nepostojanost ili trenutačnost svih elemenata egzistencije, patnja kao rezultat svakog karmičkog zbivanja, negacija apsolutnog *ātmana* ili transcendencije subjekta — »sebe«).

Buddhino učenje polazi od srednjeg od ovih pojmova, ili od etičkog aspekta učenja o *karmi*. Kako je spomenuto u poglavlju o upanišadima, taj je pojam tek naslućen u Yādñavalkyinu ezoterijskom učenju.

Ad 4. — Suprotnost dvaju pogleda na svijet očituje se u suprotnosti dviju osnovnih formula o prirodi »sebe« ili duše. Na Uddalakinu tvrdnju

Tat tvam asi (»to si ti« — *ātmā*)

Buddhina negacija

Na me so attā (»ovo nije moj *ātmā*«)

djeluje kao neposredan odgovor u diskusiji.

Kroz dvije i po tisuće godina trudi se indijska filozofija, a pogotovu religija, da s raznih stanovišta ograniči i ublaži puno značenje Buddhine negacije *ātmana*. Među autentičnim predstavnicima buddhizma nije, međutim, nikada postojala sumnja o univerzalnom važenju te negacije, čak ni u religiji gdje je negacija duše za mnoge vjernike postala dogma, ne manje apsurdna nego sve ostale dogme svih ostalih religija. Ublaženje suprotnosti među vjerama, koje je time izazvano, pokušavalo se postići na dva načina:

a) S hinduističkog stanovišta Buddhina se povijesna autentičnost nastoji umanjiti tako da ga pokušava proglasiti »sunčanim božanstvom koje je sašlo s neba da donese spasenje, kako ljudima tako i bogovima, da ih oslobodi svih zala koja su uključena u pojmu smrtnosti«.⁸⁶ Tako Buddho u službenom hinduističkom panteonu dobiva mjesto utjelovljenja (*avatāraḥ*) boga Viṣṇua, čiji je prethodnik u tom svojstvu bio Kṛṣṇaḥ, božanski učitelj iz *Bhagavad-gīte*. U hramovima Viṣṇuove sekte (*vaiṣṇava*) na početku svih obreda spominje se ime »gospoda Buddh« (*bhagavan Buddh*) kao božanstva ovog »crnog doba« (*kali-yugam*) i lošeg proroka za gora vremena, u očekivanju pojave slijedećeg Viṣṇuova avatara.

Mitologiziranje Buddhine ličnosti naišlo je na širok odjek u kasnijim buddhističkim *mahā-yānam* religijama. Ipak to nije moglo ići na štetu dogme o negaciji duše kako je to hinduizam želio da nametne.

b) Kako ćemo vidjeti u kasnijim poglavljima, *mahā-yānam* škole dale su neke od najizrazitijih predstavnika indijske i azijske idealističke filozofije. Na tome je području jedino moglo doći do zbliženja s tradicionalnim oblicima indijskog idealizma. Ali, idealističkom apsolutizmu hinduističkog sveobuhvatnog *ātmana* buddhistički idealizam suprostaavlja idealistički relativizam učenja o svemirskom ništavilu (*śūnyatā*.) Utemeljitelj tog učenja bio je Nāgārjunaḥ, u 2. st. n. e. U daljem razvoju buddhističkog idealizma od polaznog ontološkog nihilizma ka spoznajnoteoretskoj analizi svijesti javlja se konačno škola »spoznajne teorije« (*vidhāna-vādaḥ*), čija je osnova pretpostavka da »postoji samo svijest« (*vidhāpti-mātratā*).

Izvorno Buddhino učenje ostalo je, međutim, pored svih idealističkih i realističkih skretanja, za razliku od čitave ostale indijske filozofije, čisti fenomenizam.

⁸⁶ A. K. Coomaraswamy, *Hindouisme et bouddhisme* (prijevod s engleskog), str. 98.

3. PUT IZ SREDIŠTA

Poteškoće prihvatanja čistog fenomenizma i skretanje prema fenomenološkom idealizmu u znatno većoj mjeri nego prema realizmu u razvoju usporedivom u širokim povijesnim razmjerima s razvojem kantovske filozofije, dovele su i do pokušaja plitkih duhova da takav raspon problematike kasnijih velikih struja buddhističke filozofije pokušaju zajaziti i premostiti površnim hermeneutskim i pragmatičkim teorijama o »srednjem putu«. Za generalizaciju tog naziva (*maḍḍhimā paṭipadā*) dao je povoda već sam Buddho upotrebljavajući ga u raznim kontekstima u više značenja. Zato je uputno poći od analize značenja tog obuhvatnog naziva za razne vidove njegova učenja. Svrha je te analize da *isključi* ono značenje o kojem je bilo govora u poglavlju o mazdaističkom moralu i usporedbi s Aristotelovom etikom. Rekao bih da Schopenhauerova kritika Aristotela i u ovom pogledu najadekvatnije izražava ozbiljno buddhističko stanovište.⁸⁷

Aristotelov princip slijeđenja srednjeg toka u svim okolnostima loše odgovara moralnom principu na koji ga je primijenio, ali bi ipak mogao biti najbolje opće pravilo razboritosti i mudrosti i najbolje vodstvo za sretan život. Jer sve je u životu tako nepouzđano i nedostatno, na svim su stranama mnoge teškoće, smetnje, tereti, patnje i opasnosti da ih možemo sigurno i sretno prebroditi jedino vještim kormilarenjem između klisura...

Jasno je da bi takav »srednji put« bilo pogrešno shvatiti kao prihvatanje prosječnosti, nego ima smisla jedino kao traženje izlaza iz škripca, gdje su obadvije suprotnosti jednako loše i opasne, a kompromis nas ne može izvesti iz dileme. U tom smislu, kako kaže Schopenhauer drugom zgodom, 'zlatna sredina' ili

juste milieu znači pad između dviju stolica ... Vjerovati do stanovite točke, a dalje ne, filozofirati do stanovite točke, a dalje ne — to su polovične mjere koje obilježavaju temeljnu karakteristiku racionalizma.

Buddhin put iz središta (*maḍḍhimena*), iako je filološki opravdano, prevediv sa »srednji put«, time još ne postaje sinonim prosječnosti, ni opravdanje »zdravog razuma« za optimističko povjerenje u svijet i život, a još manje za ideal engleskog utilitarizma »što više sreće za što veći broj ljudi« u što većoj zajednici.

⁸⁷ *Der handschriftliche Nachlass*, I. Bd., izd. A. Hübscher, Frankfurt (M. 1966, str. 81—2, § 132. — *Parerga und Paralipomena* II, str. 324, § 181.

To proizlazi vrlo izrazito već iz konteksta prvog Buddhina govora koji razotkriva prvobitno značenje izraza »srednji put«. U tom govoru Buddho najprije određuje svoje stanovište prema povijesnim okolnostima svoga vremena, *okolnostima od kojih se u svojoj konkretnoj situaciji distancira, čiji moralni stav ne prihvaća*. Nije nikada bilo sumnje o tome da se u svome prvom istupu Buddho ograđuje jednako od degeneracije brahmanskog ritualizma kao i od spomenutog đainskog vjerovanja da se sredstvima tjelesne askeze mogu postići duhovni ciljevi. Nasuprot tome u daljoj razradi svoga učenja Buddho zahtijeva u odnosu prema etičkim i religijskim propisima (*sīla-bbata-parāmāsam*) autonomiju neposrednog uvida (*ehi passiko* — »Dođi, pa vidi!«) i individualnu sposobnost umnog dosega (*paćcattam veditabbo viññuhi*) za one kojima je dostupna ta i takva istina, za natprosječne duhove (*mahā-puriso*) za koje je prema latinskoj poslovice još u Srednjem vijeku važio izazov: *Sapere aude!* — »Usudi se znati!« Tako Buddho ocrtava svoj izlaz iz središta dileme svog vremena za one koji su se već »odvratili« (*pabbadito*) od prosječnosti domaćeg života i ispunili navedene postulate duhovne odvažnosti.

Isposnik koji se odvratio od domaćeg života ne treba da slijedi ove dvije krajnosti: Prva je težnja za zadovoljenjem strasti, koja je niska i gruba besmislena napast neobrazovanog i neplemenjenog čovjeka. Druga je mučna i neplemenjena besmislena sklonost ka mučenju samog sebe. Ostavljajući po strani obje te krajnosti, usavršeni (*tathāgato*) uzdigao se središnjim putem koji posredstvom uvida i spoznaje vodi do smirenja, do neposrednog znanja, do probuđenja, do utrnuća (*nibbānam*). Taj se plemeniti osmerostruki put sastoji od ispravnih gledišta, ispravnih namjera, ispravnog govora, ispravne djelatnosti, ispravnog načina života, ispravnog napora, ispravne pažnje i ispravne sabranosti.

(20)

S. LVI, II. *Dhamma-ćakkappavattana-suttam*
(Govor o pokretanju točka istine)

Prema tradicionalnom razjašnjenju, prva se dva dijela ovog puta odnose na oplemenjivanje spoznaje i stjecanje mudrosti (*paññā*), slijedeća tri na oplemenjivanje moralne djelatnosti (*sīlam*), a posljednja tri na kontemplativno zadubljenje duha. Riječ sabranost (*samādhi*) u svim indijskim sistemima znači prvenstveno sposobnost kontemplativne (ili meditativne) koncentracije duha »u jednu točku«, te obilježava posebnu disciplinu ili umjetnost oplemenjivanja duha, a ne tek jedno opće psihološko svojstvo normalne svijesti. Na neke pojedinosti ove sheme osvrnut ćemo se u posebnim poglavljima.

Drugo bitno značenje naziva »srednji put« upravo je ime za taj osmerostruki put oplemenjivanja duha u otcijepljenosti i osamljenosti. Izraz *vivéko*, koji u drugim sistemima redovno znači intelektualno razlučivanje i prevodi se sa 'diskriminacija', u buddhizmu obilježava tjelesnu i duhovnu 'izolaciju' u meditativnom životu, na čiju sam srodnost s Pyrrhonovom *epohé* prije upozorio. — Veza s prvim značenjem neposredno je shvatljiva po asocijaciji u citiranom kontekstu. Očito je da ovo specifično značenje nije ni u kakvoj vezi s vrlinama mazdaističke i aristotelove etike društvenog života, već zato što Buddhin osmerostruki put nije ograničen strukturom etičkih vrednota, nego obuhvaća širu strukturu duhovnih disciplina na područjima spoznajnih, etičkih i religijskih (specifičnije kontemplativnih) kategorija. S tim u vezi pokušat ću, u nastavku, pokazati u kolikoj je mjeri opravdan Nietzscheov zaključak da Buddho o problemu patnje ne govori kao moralist nego kao fiziolog i higijeničar.⁸⁸

Treća eksplicitna upotreba istog izraza za »put iz središta« najvažnija je za svrhu ove analize, a najčešće ostaje previđena i zanemarena tamo gdje ne prevladava filozofski interes za bitne probleme Buddhina učenja iznad potreba praktičnih moralnih maksima.

Tipični i često ponavljani primjer ovog značenja jest Buddhin način *rješavanja* (a ne samo postavljanja) problema dijalektičkih suprotnosti bitka i nebitka. — U prikazu Buddhine, a kasnije i Nāgārđunine, teorije ništavila nastojat ću pokazati zašto je Buddhin stav prema osnovnom ontološkom problemu ostao neshvaćen, čak i u modernim pokušajima analogije s Hegelom, pa i u slučaju samog Hegela, kome ovaj problem u buddhističkoj filozofiji nije ostao nezapažen.

Slijedeći primjer može poslužiti kao osnovni tekst:

»Sve jeste«, ta je tvrdnja jedna krajnost. »Ništa nije« (doslovnije: »Sve [u smislu cjelovitosti 'apsoluta'] nije«), ta je tvrdnja druga krajnost. Napuštajući obje te krajnosti, Usavršeni ukazuje na istinu (*dhammo*) iz središta (*mađđhena*):

Na neznanju osnivaju se izrazi volje.

Na izrazima volje osniva se svijest.

Na svijesti se osniva (razlikovanje) imena i lika.

Na (razlici) imena i lika osniva se (razlika) šest područja osjetnosti.

Na područjima osjetnosti osniva se doticaj.

Na doticaju osnivaju se osjećaji.

Na osjećajima osniva se žeđ za životom.

Na žeđi za životom osniva se prijanjanje uza život.

Na prijanjanju osniva se bivanje.

Na bivanju osniva se rađanje.

⁸⁸ Usp. *Ecce Homo*, »Zašto sam tako mudar?« — aforizam 6.

Na rađanju osniva se starost i smrt, jad i nevolja, patnja, žalost i očaj.
 — Prestankom starosti i smrti prestaje rađanje.
 — Prestankom rađanja prestaje bivanje.

I tako prestaje cijelo to gomilište patnje.

(21)

S. XXII, 90. *Channa-suttam*

U istom smislu traženja *novih rješenja* nadilaženjem suprotnosti Buddha vrlo često ističe svoj stav »napuštanja dobra i zla« (*puñña-pāpa-pahīno*, *kusala-akusala-pahīno*) dosezanjem kriterija i vrlina višeg reda:

Uravnotežen je (sud onoga) tko je napustio dobro i zlo.

Sutta-nipāto, 520

Neustrašiv je onaj tko je s punom pažnjom napustio dobro i zlo.

Dhamma-padam, 39

Budući da Nietzsche u raznim djelima citira Buddhine izreke, ne mogu posumnjati u to da mu je bila poznata i Buddhina formulacija stava »onkraj dobra i zla«. Najizrazitije se o tome izjasnio upravo u knjizi *Jenseits von Gut und Böse* (3. dio, o religiji, aforizam 56), gdje govori o »azijskom i superazijskom« uvidu u način mišljenja koji je »krajnja negacija svijeta — s onu stranu dobra i zla«, pa prigovara »Buddhi i Schopenhaueru« da su još uvijek zavedeni moralnim zabludama, a svoje stanovište smatra potpunijim i dosljednijim.

Na kraju, i najjasnija formulacija Buddhina akozmizma izvedena je istim putem nadilaženja suprotnosti iz središta:

— Ja tvrdim da nije moguće hodajući svijetom doznati, vidjeti ni doseći kraj gdje više nema ni rađanja, ni starenja, ni umiranja, ni prestanka, ni nastanka, ali ne tvrdim da je moguće dokrajčiti patnju, a da se ne dosegne svijetu do kraja.

(22)

A. IV, 45. *Rohitassa-vaggo*

Nije isključena mogućnost da je ova Buddhina tvrdnja mogla biti poznata Schopenhaueru kad je smisao Kantove kritičke filozofije izrazio ovim riječima:⁸⁹

Mi zato uspoređujemo sve dogmatičare s ljudima koji zamišljaju da je dosta da dovoljno dugo idu ravno naprijed, pa će doći na kraj svijeta. No Kant je oplovio kuglu zemaljsku i dokazao, budući da je okrugla, da ne možemo naći izlaz horizontalnim kretanjem, ali da u vertikalnom

⁸⁹ *Svijet kao volja i predodžba*, Dodatak: Kritika Kantove filozofije, 2. odlomak.

smjeru to možda nije nemoguće. Možemo također reći da nam je Kantovo učenje omogućilo da uvidimo da početak i kraj svijeta ne treba tražiti izvana nego iznutra.

'Napuštanje' (*pahānam*), ili uzajamno dokidanje dijalektičkih suprotnosti uvijek shijedi iz pozitivnog refleksivnog dosega umne spoznaje na razini višeg sloja uviđanja istine (*vipassanā*), bilo na području teorijskog ili praktičkog uma. U tom je smislu i dosegu značenje termina *pahānam* analogno Hegelovu obilježavanju sintetskog procesa višeznačnim izrazom *Aufhebung*, iako spoznajni doseg buddhističkog dijalektičkog postupka u njegovu transcendentálnom značenju ne možemo svesti na značenje sinteze hegelovskih antitetičkih stavova. Razlog tome nije (kako se često olako zaključuje) u nedostatku kriterija, ili čak poimanja, sintetske funkcije mišljenja u buddhističkoj filozofiji, nego je na suprotnoj strani analogije, u zatvorenosti Hegelove dijalektičke koncepcije u okvir kozmološkog i teleološkog dokaza metafizičke biti apsoluta. *Tertium comparationis*, na osnovi kojeg je jedino moguća analiza sličnosti i razlika izvornog dijalektičkog zamaha u buddhističkoj filozofiji s metafizičkim izvodima Hegelova pojma dijalektičkog apsolutizma, treba tražiti u ishodišnom zauzimanju stava, s jedne, i, s druge strane, prema kozmološkom problemu, gdje se motiv buddhističkog akozmizma suprotstavlja samovoljno zatvorenom krugu kozmološkog historicizma Hegelove dijalektike. Nihilizam buddhističke teorije ništavila (*suñña-vādo*) spoznajna je pretpostavka akozmizma isto onako kao što je dijalektički apsolutizam pretpostavka kozmološke angažiranosti Hegelove metafizike, koja zbog toga nužno kulminira u glorifikaciji apsolutističke države — *Civitas Dei*. Na nihilistički aspekt u razvoju buddhističke dijalektike osvrnut ću se u kasnijim poglavljima, osobito u prikazu Nāgārđuni-ne filozofije.

Ovdje je važan zaključak da prevladavanje (*Aufhebung*) suprotnosti u sintezi s buddhističkog stanovišta treba shvatiti kao konačnu negaciju apsoluta u bilo kojoj dijalektičkoj ili transdijalektičkoj funkciji ili ontičko-ontološkom statusu (na pr. u *vedānti*). *Dijalektički se proces završava negacijom apsoluta*. Iako, dakle, buddhist priznaje nivo racionalne sinteze u dijalektici, on ne priznaje da istom logičkom nužnošću tako priznatoj relativnosti bitka i nebitka treba da odgovara postuliranje bilo kojeg apsolutnog korelata, nego problem rješava analitički sa bitno različitog stanovišta iz širine novog vidokruga do kojeg se uzdigao.

U konkretnom slučaju primjera (navedenog pod 21) jedanaestočlana formula izražava Buddhinu prvobitnu analizu »uvjetovanog nastanka« -*paṭiicca-samuppādo* egzistencijalnih »sklopova« (*saṅkhāro*) ili 'situacija'. Buddhistička psihologija bez duše nužno dolazi do pojma ljud-

skog bića kao 'situacije', koja je uz to još i trenutačna (*khaṇikam*),⁹⁰ na osnovi načela nepostojanosti (*anićcam*) svih pojava opstanka, tako da se 'realnost' sastoji od niza trenutačnih događaja (usp. Russellove 'events') koje tek svijest povezuje u cjelovite i subjektivno trajne strukture (*Gestalt*). Evropski su autori zato ovu buddhističku teoriju realnosti uspoređivali najprije s Humeovom »*bundle theory*« (teorija svežnja). Problem *Gestalta*, ili relativne održivosti individualiziranih kontinuuma (*santānam*), do sada, koliko mi je poznato, još nitko nije pokušao dublje razraditi.

U tom je smislu shema *paṭiicca-samuppādo* primjena Buddhina općeg zakona uzročnosti na područje egzistencijalnog zbivanja. Temeljni zakon uzročnosti formulirao je Buddho, možda prvi u povijesti filozofije, u tekstu citiranu ranije, pod (7) u pogl. »Buddhina kritika đainizma«, koji se ponavlja i u mnogim drugim govorima.

Razradi sheme *paṭiicca-samuppādo* egzegetska književnost pridaje nerazmjerno veliku važnost zato što se u pozadini te analitičke strukture osjeća otvoreni problem odnosa egzistencije prema ništavilu. »Moderne« interpretacije do nedavno u cijelom tom nizu termina nisu mogle vidjeti više nego primitivnu i arhajičku razradu jasno uočene ideje opće uzročnosti, iskorištene u dogmatske svrhe. Dublji smisao ove relativizacije ključnih pojmova postaje nešto jasniji tek iz perspektive suvremene filozofije egzistencije. U prvobitnom razvoju ideja tek je u Nāgārđunino doba (početkom n. e.) dozreo uvid u aporetiku realnosti pojavnog svijeta zajamčenu općim zakonom uzročnosti nasuprot ontološkoj dilemi ništavila. Kako ćemo vidjeti, Nāgārđuna se prvi odvažio, na temelju osnovnih Buddhinih govora, da, prihvaćajući tezu ništavila, proglasi apsurdnim i logički neodrživim univerzalni zakon uzročnosti:

Bića koja ne bivstvuju po sebi ne mogu biti zbiljska.

Prema tome ne može ni važiti tvrdnja: »Ako ovo jeste, onda ono biva.«

Mādhyamaka-kārika, I, 10

To je na prvi pogled otvorena negacija Buddhine »riječi«. Nāgārđunina dijalektička filozofija buddhističko je opravdanje te teze. Cijela se kasnija buddhistička filozofija osniva na principijelnom usvajanju Nāgārđunina idealističkog obrata. Tim se obratom buddhistička filozofija odvratila od naivno-realističke vjere koja je u formuli »uvjetovanog nastanka« nalazila izliku za slabe duhove da zadrže, barem u neautentič-

⁹⁰ Nešto opširnija komparativno-filozofijska razrada ove teme sadržana je u mom članku *Aniccam — The Buddhist Theory of Impermanence* (by Bhikkhu Nāṇajīvako), u *The Basic Facts of Existence I, Impermanence*, The Wheel Publication 186/187, Kandy 1973

nom obliku, nadoknadu za religijsku dogmu o besmrtnosti duše i nje-
nu preporadanju.

Tako je primjena zakona uzročnosti na egzistencijalnu strukturu »uvjetovanog nastanka« (*paṭiśā-samuppādo*) bića postala, i do danas ostala, religijska pseudo-dogmatska alternativa filozofije ništavila (*suñ-
ña-vādo*), uz pretpostavku da je zabrana vjere u dušu osnovna dogma buddhizma u svim oblicima. (Ta je dogma, prirodno, u primitivnim religijama postala osnov svojevrsnog tabuizma.)

Jedna je cijela knjiga *Saṃyutta-nikāye* (S. XII, *Nidāna-saṃyuttaṃ*), sa 103 govora, posvećena strukturi »uvjetovanog nastanka« ulančenih karika (*nidānam*) koje tvore egzistencijalni sklop bića. Lanac egzistencije u stalnom optjecaju tu je opisan kao *circulus vitiosus* bez jednoznačno određene prve i posljednje karike, iako se ukidanje pojma 'prvog uzroka' najčešće svodi na metafizičko »neznanje« (*avidā*) kao polaznu kariku tog lanca čija konvencionalna dužina obuhvaća 12 karika navedenih u tekstu (7). U ovom nizu tekstova o istoj temi broj karika varira između 5 i 12. Karakteristično je za te varijante da je alternativna polazna karika najčešće »žed za životom« (*taṇhā*) ili »prianjanje« (*upādānaṃ*), a to znači davanje prednosti voljno-čuvstvenoj pred intelektualnom polaznom karikom u oblikovanju egzistencijalnih sklopova.

Ta osnovna alternativa »neznanja« i »žedi« odgovara, možda ne samo arhetipski, Schopenhauerovoj dihotomiji »volje i predodžbe«, to više što i Schopenhauer volju za život opisuje u više navrata kao egzistencijalnu žed,⁹¹ a ulogu intelektualne funkcije interpretira indijskim terminom *māyā* (koji je upravo on popularizirao u evropskoj filozofiji). *Māyā* (iluzija) pretežno je vedāntinski naziv za predodžbeni aspekt *avidā*, koja je pojmovno osnovniji termin jednako u vedānti (sk. *avidyā*) kao i u buddhizmu.

Možda je filozofski najznačajniji tekst o ovoj temi Buddhin dugi govor (D. 15, *Mahā-nidāna-suttanto*), izvan šablonskog kruga spomenute knjige, gdje Buddho negira opravdanost produžetaka lanca karika koje bi prethodile i transcendirale opseg svijesti (*viññāṇam*). To su u dvanaestčlanoj formuli prve dvije karike, neznanje i odgovarajuća karmički predsvjesno uvjetovana volja (*saṅkharā*, teško prevodljiv termin, možda najadekvatnije preveden njemačkim izrazom *Gestaltungen*):

— I tako je, Ānando, svijest uslovljena imenom-i-likom (*nāma-rūpam*, termin, dosljedan buddhističkom nominalizmu, za rascjep subjekta i

⁹¹ Usporedi *Svijet kao volja i predodžba*, I, § 57, gdje se kaže da je za nesvjesna jednako kao i za svjesna bića »u cjelini bitna volja i težnja, koja se može u potpunosti usporediti s neutaživom žedi«.

objekta, ili točnije, noeze i noeme u aktualnom ishodištu svijesti), a ime -i-lik su uslovljeni sviješću.

Imanentnost egzistencije u svijesti (*vidñapti-mātratā*) u kasnijem će razvoju buddhističkog idealizma postati ishodišna teza »spoznajno-teorijske škole« (*vidñāna-vādaḥ*).

4. ČETIRI PLEMENITE ISTINE

U osvrtu na prikaz bitnih tema Buddhina učenja u obliku mnemotehničkih klišea koji se stereotipno ponavljaju, često bez obzira na kontekst individualnih razgovora i umjetnički sugestivno osjenčanih situacija iz kojih proizlaze, vrijedno je ponoviti upozorenje koje je u jednom od najnovijih prikaza indijske filozofije E. Frauwallner izrazio ovako:⁹²

Ovakav način predaje osjeća se vrlo neugodno u prikazu najstarijeg buddhizma, jer se neke stvari, a u prvom redu neki dijelovi nauke, uvijek prikazuju i obrađuju na isti način, kad god je o njima riječ. Posljedica je da su neke važne točke učenja zapravo samo jedanput izražene, jer se uvijek vraća ista ukočena formula kad god se do njih dođe. To bitno otežava razumijevanje. Nedostaje nam osvjetljenje teme s raznih strana, koje predmet dobiva kad se promatra i opisuje u raznim prilikama i vezama... (To se pogotovu osjeća kad se uvaži) da među glavne osobine Buddhine spada upravo njegova nevjerojatna spretnost kojom izlaganje nauke prilagođava slušaču u svakoj prilici, zahvaćajući je s prave strane.

Tom kontrastu klišea i izvorne umjetnosti treba, istina, da zahvalimo i važne izuzetke od toga najšireg dojma, upravo u temama gdje su istančanije varijacije bile neophodne. Prvi je primjer te vrste bio u prethodnom odlomku niz značajnih razlika u raznim formulacijama »uvjetovanosti nastanka«. Još istančanije razlike u ukrštavanju osnovnih struktura naći ćemo u prikazu metoda kontemplacije i njihovih stupnjeva. Ipak Frauwallnerovo upozorenje ostaje važno za pristup prvom konvencionalnom prikazu Buddhina učenja, na koji upravo s tih razloga prelazim nakon prethodnog uvoda u filozofski karakterističnu problematiku.

U nastavku ranije citiranog početka Buddhina prvog govora (v. tekst 20) Buddho osnovu svoga učenja formulira u »četiri plemenite istine« (*cattari-ariya-saścāni*):

⁹² *Geschichte der indischen Philosophie*, knj. I, str. 151–2, Salzburg 1953.

- I. patnja (*dukkham*)
- II. nastanak patnje (*dukkha-samūdayo*)
- III. dokončanje patnje (*dukkha-nirōdho*)
- IV. osmeročlani put koji vodi do dokončanja patnje
(*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā*)

— Ovo je, prosjaci, plemenita istina o patnji: Rođenje je patnja, starost je patnja, bolest je patnja, smrt je patnja. Biti združen s onima koje ne volimo jest patnja, biti rastavljen od onih koje volimo jest patnja. Ne postići ono za čim težimo, i to je patnja. Ukratko: pet ogranka pri-anjanja uza život jesu patnja (*pañca-kkhandhā*: tjelesni lik, osjećaj, pre-dodžba, izrazi volje i svijest).

— Ovo je, prosjaci, plemenita istina o nastanku patnje: To je ona žeđ što izaziva uvijek novo zbivanje, što se združuje s radošću i strašću, što radost nalazi sad tu, sad tamo, to jest: žeđ požude, životna žeđ, žeđ za vlašću.

— Ovo je, prosjaci, plemenita istina o dokončanju patnje: Dokončanje strasti bez ostatka, napuštanje, odustajanje, razrješenje, odvratnost prema toj žeđi.

Četvrta plemenita istina, o putu do dokončanja patnje, navedena je na kraju prvog dijela ovog teksta (20).

Za točno razumijevanje obilježja pojedinih dijelova osmerostrukog puta pročišćenja, možda je najvažnije upozoriti da prvi stavak, ispravno gledište, ili usmjerenje, znači upravo ispravno shvaćanje ovih četiriju istina, ili egzistencijalnog problema patnje, i nikakvo dalje sve-znanje u đainskom ili u bilo kojem drugom smislu.

Posljednja tri stavka, kako je spomenuto prije, odnose se na disciplinu duhovnog zadubljenja (čiji prvi i najniži stupanj odgovara »meditaciji« u shemi kršćanske mističke teologije). Sa stanovišta modernih metoda odstranjivanja psihičkih smetnji zanimljiva je shema šestog stavka o »ispravnom naporu«, gdje su razrađene četiri osnovne metode duševne higijene: naporu da se smetnja izbjegne, slijedi (u slučaju neuspjeha) napor svladavanja u svjesnom suočenju. Ta dva negativna napora treba poduprijeti pozitivnim naporima da se smetnje nadomjesti povoljnim motivima koje treba razvijati i održavati. O sedmom i osmom stupnju, gdje se ove metode primjenjuju, bit će govora u posebnom poglavlju.⁹³

⁹³ Sažeti prikaz Buddhinih »četiriju plemenitih istina« i svega što se na njih odnosi u kratkim izvodima iz pāli tekstova sadržava knjižica *The Word of the Buddha* by Nyanatiloka. Prvo izdanje objavljeno je 1906. na njemačkom, a 1907. na engleskom. Niz novih engleskih izdanja izlazi povremeno u Sri Lanki (Buddhist Publication Society, Kandy). Knjiga je prevedena na mnoge jezike. Kod nas se u prikazu Buddhina učenja njome služio Vladimir Dvorniković u djelu *Krist, Buddha, Schopenhauer*, Zagreb 1925.

5. STRUKTURA POJAVNOG SVIJETA

Aristotelovoj dihotomiji materije (*hylé*) i forme (*morphé*) odgovara već u najstarijim upanišadima temeljni odnos »imena-i-lik«, gdje »ime« (*nāman*) odgovara grčkom *morphé*, a »lik« (*rūpam*) tvarnom sadržaju, *hylé*. U buddhističkom fenomenizmu i relativizmu nominalistička tendencija ove formulacije nalazi najadekvatniji izražaj. Shvaćanje *psyhé* kao *entelehiје* u istom sklopu sintetskog oblikovanja materijalno datih elemenata u helenskoj je filozofiji također najbliže usporediva s buddhističkom negacijom supstancijalne duše (*an-attā*) i upotrebom izraza *puggalo*, u značenju ličnosti, u ranoj buddhističkoj karakterologiji. (*Puggala-paṇṇatti*, ili »karakterologija«, jest naslov četvrte od sedam knjiga *abhi-dhamma-piṭake*.)

Umjesto od dihotomije fizičkih i psihičkih pojava, Buddho polazi od pet osnovnih dijelova ustrojstva ličnosti. Ta je skupina, *pañca-kkhandhā*, spomenuta već u tekstu o prvoj plemenitoj istini.

1. oblik (*rūpam*), obuhvaća materijalne ili sadržajne, elemente;
2. osjet (*védanā*);
3. predodžba (*saññā*);
4. izrazi volje ili ostvarivanje namjera, u spomenutom smislu njemačkog prijevoda *Gestaltungen* (*saṃkhārā*);
5. svijest (*viññāṇam*).

Uz karakterističan izuzetak tjelesnog ustrojstva, na ostala se četiri stupnja pojavnog iskustva primjenjuje slijedeća shema 18 elemenata osjetnosti (*indriyam*), podijeljenih u tri skupine po 6 elemenata, povezane u horizontalnom smjeru u trijade noetsko-noematskih cjelina:

- a) *osjeti* vida, sluha, njuha, okusa, opipa i razuma (*mano*, latinski *mens*);
- b) *područja osjetnosti* za istih šest doživljajnih klasa;
- c) *osjetna svijest* (*viññāṇam*) za svako pojedino područje.

Kako se vidi na prvi pogled, za svaki osjetni organ postoji posebna vrsta svijesti. Za osjetni organ psihičkog doživljaja (percepcija⁹⁴) postoji također od njega različita sposobnost aperceptivne svijesti.

Za skupinu elemenata tjelesnog oblikovanja (*rūpa-khandho*) kaže se da se sastoji od »četiri velika elementa (*mahā-bhūtā*): zemlje, vode, žara i uzduha«.

⁹⁴ Usp. u ranijem prikazu đainizma usporedbu s Leibnizom o odnosu percepcije i aperceptije kao posebnih sposobnosti (*indriyam*) spoznajnog organizma.

Još zanimljivija od spomenute analogije s Aristotelom jest usporedba s njegovom tezom u *De sensu*, gdje raspravlja o problemu »koordinacije pet osjetila i četiri elementa« fizičke tvari (437a i d.). U *De anima* (424b) Aristotel raspravlja o problemu razuma kao »šestog osjetila« i odbija pretpostavku da »uz ovih pet nabrojanih osjetila postoji još i šesto«. Na problem koordinacije osjetila i tvarnih počela u indijskoj filozofiji upozorio sam već u poglavlju o upanišadima. I kasniji skolastički sistemi, svi osim buddhizma, zastupaju uglavnom isto stanovište kao i Aristotel na srodnim pretpostavkama o odvojenim funkcijama duše. Buddho, nasuprot tome, odbija sve postojeće teorije o duši: brāhmanski pojam *ātmana* ili »sebe«, đainski pojam *đivo* ili nosioca »života«, pa i pojam ličnosti, *puggalo*, koji interpretira karakterološki. Time zauzima i alternativno stanovište suprotno Aristotelovu o razumu kao »šestom osjetilu«. Iako se, kako je spomenuto, Aristotelova teorija o duši kao entelehiji najviše približava Buddhinoj koncepciji funkcionalne »psihologije bez duše«, zbog nedostatka adekvatne pretpostavke ne može doseći tako jednoznačnu određenost kao Buddhina. (Usp. *De anima*, 413a—414b, 246b.)

U poglavlju »Đainizam i buddhizam«, u 3. odsječku o problemu »materije kao tvorevine djelatnosti«, razlučio sam značenje termina *dharmaḥ* (*dhmmo*) u đainizmu i buddhizmu i upozorio u kojem smislu plural te riječi, *dharmā* u buddhističkoj teoriji *abhi-dharmā* odgovara značenju grčkog termina *phainomenon*, osobito u modernoj evropskoj filozofiji.

Prva knjiga *Abhidhamma-piṭake*, *Dhamma-saṅgaṇī*, ili »skupine pojava«, razvrstava sastojke pojavnih sklopova prema slojevima doživljaja. Tri su osnovna sloja:

1. noetska svijest (*cīttam*, u specifičnom značenju koje taj izraz poprima u terminologiji *abhidhamme*);
2. noematski korelati svijesti (*cétasikam*);
3. zorni oblici (*rūpam*), tijela i stvari (*vatthu*, sk. *vastu*).

Svijest je uvijek kvalificirana ili kao karmički povoljna (*kūsalam*), ili nepovoljna, ili neutralna. Postoji 89 vrsta tako određenih stanja svijesti, koja su, i svako za sebe, kompleksne tvorevine. Na primjer, br. 1. »ugoda, svjesna, nepredviđena«, ili br. 3 »ugoda, nesvjesna, nepredviđena«, ili 30—31 »potišteno, gnjevno, nepredviđeno« — ili »predviđeno« stanje. Neutralna je, na primjer, br. 41 »ravnodušna svijest o intelektualnoj podlozi doživljaja« kao i br. 34—38, zamjedba čistog osjeta vida, sluha, itd.

Noematskih korelata ima 56 vrsta. Oni nisu vezani za specifična noetska stanja koja ih zahvaćaju. Tu spadaju najprije sve vrste osjetil-

nih dojmova, tjelesnih i duševnih, a zatim moralne i duhovne, materijalne i formalne, vrline, pozitivne i negativne vrednote. Vrine formalne prirode jesu, na primjer, br. 39—50: smirenost, lakoća, prijemljivost, prilagodljivost, vještina, ispravnost (svaka u odnosu na tjelesna i na duševna stanja posebno). Materijalne su vrednote, negativne i pozitivne, na primjer, br. 31—38, ne-lakomost, ne-mržnja, ne-zavedenost, ne-gramzljivost, ne-zlonamjernost, pravilno rasuđivanje, stidljivost, sram. Budući da su ti noematski korelati nabrojani u nizu skupina koje su kompleksne, pojedini elementi opetuju se u raznim skupinama, na primjer, povjerenje, pažljivost, mudrost. Na neke od tih skupina osvrnut ćemo se u prikazu stupnjeva meditativne zadubljenosti (*dhānam*) i etike.

Sa tako razrađenog analitičkog stanovišta (*vibhaḍḍa-vādo*) postaje shvatljiviji i Buddhin kritički odnos prema vedāntinskoj vjeri u sveobuhvatnost apsolutnog bitka, sažet u slijedećem tekstu. Karakteristično je s historijskog stanovišta da se u jednom nešto kasnijem govoru u istoj knjizi identična formulacija odbijanja metafizičkih teza primjenjuje i na dualističku metafiziku duha (*puruṣaḥ*) i tvari (*prakṛtiḥ*), koju u indijskoj filozofiji izrazito zastupa jedino škola *sāṃkhyaḥ*, koja je u svom izvornom obliku također obilježena kao ateistička. U slijedećem je citatu dualistička alternativa dodata u zagradama iza monističke.

— Razjasnit ću vam, prosjaci, što je »sve« (ili što je »dvojstvo«; *sabbam* — *dvayam*). Oko i likovi, uho i zvukovi, nos i mirisi, jezik i okusi, tijelo i dodiri, razum i misli — za to se kaže da je »sve« (ili »dvojstvo«). Kad bi netko rekao da će nezavisno od toga svega (ili dvojstva) dokazati da postoji neko drugo »sve« (ili »dvojstvo«), njegov bi se izvod osnivao na ispraznim riječima. Odgovor mu na pitanja ne bi zadovoljavao i završio bi porazno. Što je razlog tome? — Bespredmetnost.

(23) S. XXXV, 23 i 93. *Sabba-suttam* i *dvaya-suttam* (2)

U kritici vedāntinskog učenja o duši kao trajnom identitetu »sebe«, Buddho s istog stanovišta primjenjuje svoje učenje o nepostojanosti (*aniccāma*) kao neotklonljivoj podlozi doživljaja egzistencijalne nelagodnosti i patnje (*dukkham*).

— Bolje bi bilo, prosjaci, kad bi neuk i prosječan čovjek shvatio da je ovo tijelo, koje se sastoji od četiri tvarna počela, njegovo »sebe« (*attā*), nego da duh (*cittam*) (smatra takvom trajnom osnovom), jer je očigledno da to tijelo, koje se sastoji od četiri tvarna počela, može postojati i jednu i dvije ... i deset i dvadeset ... pa i sto i više godina, dok se ono što se naziva mišlju, ili duhom, ili sviješću, neprekidno, dan i noć, pojavljuje kao nešto što iščezava kao nešto drugo.

(24) S. XII, 62. *Dutiya-assutava-suttam*
(Drugi govor o neznačicama)

Pošto je odbacio i pretpostavke o postojanosti duha kao i o postojanosti tvari, Buddho se bez metafizičkih i kozmoloških predrasuda zadubljuje u problem ništavila bez alternativa.

6. UČENJE O NIŠTAVILU (SUNNATA-VĀDO)

Tada redovnik Ānando oslovi Blaženog ovako:

— Svijet nije ništa, svijet nije ništa, tako se kaže, gospodine. Ali u kojem smislu se kaže da svijet nije ništa?

— Zato, Ānando, jer svijet nije ništa ni po sebi (*atténa*) ni za sebe (*attaniyena*), kaže se da svijet nije ništa. A što to, Ānando, nije ništa ni po sebi ni za sebe? Oko, Ānando, nije ništa ni po sebi ni za sebe. Prizori nisu ništa ni po sebi ni za sebe. Vidna svijest nije ništa ni po sebi ni za sebe. (Isto važi i za ostale vrste osjetnih doživljaja, uključujući intelektualne.) A ni osjećaj koji nastaje na osnovi razumijevanja doživljaja, bilo da je ugodan ili neugodan ili ni-ugodan-ni-neugodan, nije ništa ni po sebi ni za sebe. Eto zato, Ānando, jer svijet nije ništa ni po sebi ni za sebe, kaže se da svijet nije ništa.

(25)

S. XXXV, 85. *Sunnata-loka-suttam*
(Govor o ništetnosti svijeta)

U ovom tekstu instrumental zamjenice ‚sebe‘ (*atténa*) prevodim ‚po sebi‘, smatrajući filozofijski smisao tog izraza analognim Kantovu ‚*an sich*‘. *Attaniyena* je instrumental posvojne zamjenice iz iste osnove. Smisao tog izraza, ‚za sebe‘, smatram analognim Hegelovu ‚*für sich*‘ i Sartreovu ‚*pour soi*‘.

Iz ovog, najčešće citiranog, i slijedećih tekstova o istoj temi proizlazi, kako potvrđuje i kasniji razvoj buddhističke filozofije, da se Buddhina negacija duše osniva na njegovu učenju o ništavilu. U sistematskom izvodu tog učenja teza o negaciji duše opravdano se uzima kao *corollarium* obuhvatnije teze o ništavilu bitka uopće.

U tom je smislu Buddhina negacija ‚duše‘ (*anattā*) sažeta u formuli ‚triju bitnih obilježja‘ (*ti-lakkhaṇam*) čovjekova bića-u-svijetu. Lapidarni izraz tog stava nalazimo u stihovima *Dhammapade* 277—279:

Sve su tvorevine nepostojane	(<i>Sabbe saṅkhārā aniccā ti</i>) —
Sve su tvorevine mukòtrpne	(<i>Sabbe saṅkhārā dukkhā ti</i>) —
Sve su pojave lišene podrške u sebi	(<i>Sabbe dhammā anattā ti</i>) —

Mudrac, kada to uvidi, odvraća se od patnje. To je put pročišćenja.

Izraz *saṅkhārā* (tvorevine) zamijenjen je u zaključnoj izreci izrazom *dhammā*, koji u ovom kontekstu izražava snažnije značenje korije-

na *dhr̥* (*dharati* = držati⁹⁵) odakle je izveden, pa je zato interpretiran kao princip sintetiziranja koji podržava konkretizaciju pojava cjelina iz 'tvorevina' koje ih sačinjavaju. Ova zamjena ukazuje na to da je treći stav generalizacija logički izvedena iz prethodnih dvaju: Zato što su sve tvorevine (ili sastojci bića) nepostojane, i zbog toga mukotrpane, bolne pojave — zato su sva bića tek pojave lišene zasebnosti (*atmā*), ili »srži« (*sāro*), kako Buddho često puta naziva ontičku ništetnost pojave ljudskog bića (*puggalo*).

Silogistički smisao ove formule postaje sve očividniji u kasnijim sanskritskim formulacijama, gdje se tročlani izvod zamjenjuje i dopunjuje četveročlanim, pa i peteročlanim, da bi se istakao upravo izraz *śūnyam* (pāli *suññam*, ništetan) kao viša premisa pod koju se supsumira nepostojanje 'duše' (*an-ātmā*):

Nepostojane su sve tvorevine	(<i>anityāḥ sarva-saṃskārāḥ</i>)
Mukotrpane su sve tvorevine	(<i>duḥkāḥ sarva saṃskārāḥ</i>)
Ništetne su sve pojave	(<i>śūnyāḥ sarva-dharmāḥ</i>)

Lišene podrške u sebi su sve pojave (*anātmānaḥ sarva-dharmāḥ*) — a kao peti stav u *mahā-yāni* redovno se dodaje:

Spokoj je utruće (*śāntaṃ nirvāṇaṃ*).

Tako se Buddhin *akozmizam*, ili akozmički humanizam, suprotstavlja najprije kozmičkom stavu svih ostalih učenja o biti i smislu svijeta i života. Obilježje 'akozmizam' za 'racionalni sistem' Buddhina umovanja, kako se često shvaća, ne bi trebalo prihvatiti kao još jednu tipičnu izm-ističku naljepnicu za njegovu škrinju kulturne baštine Istoka. Kad bi trebalo pojam akozmizma odrediti u odnosu prema modernim filozofijama egzistencije, ja ne bih znao da ga izrazim bitno drukčije ni sažetije nego što je definiran u ranije citiranom tekstu (22) i u prvoj Buddhinoj izreci poslije duhovnog probuđenja (*buddhattam*) koja glasi:

Kroz bezbroj sam životâ, nošen tokom zbivanja,
uzalud tražio graditelja tog zdanja.
Mučna je trajnost preporođanja.
Graditelju, sada si uočen! Više me nećeš kućiti!
Slomljeni su svi potpornji, istrgnuta greda svoda.
Duh se iščahurio iz sumnje. Konačno je uništena žeđ života.
(26) *Dhamma-padam, 153—154*

Buddhina akozmička religija, koja se ne osniva ni na vjeri u apsolutni bitak (»božanstva«) ni u apsolutno biće (»duše»,⁹⁶ određuje svoj iz-

⁹⁵ Usp. etimološki izvod riječi *Dhamma* u prvom značenju, 'constitution', u pāli rječniku Pāli Text Society (P. T. S., London).

⁹⁶ Pitanju, u kojem je onda smislu, i da li je uopće opravdano buddhizam nazivati religijom, posvećen je moj rad *Why is Buddhism a Religion?* naveden u bilješci 79.

vorni smisao izrazom »put pročišćenja« (*visuddhi-maggo*) od metafizičke zablude (*avidā*, sk. *avidyā*), koja nije tek metalogička. Cilj ili »plod« tog puta jest »utrnuće bez ostatka« (*nir-avasesa-nibbānam*). Metafora plivanja protiv »struje egzistencije« (*bhavaṅga-soto*) iscrpljuje se ovdje u dosegu »druge obale«. Budući da su svi ti simbolički izrazi preuzeti iz obuhvatnije baštine predodžbenog svijeta indijske kulture, a najneposrednije iz đainske, kako sam pokušao da pokažem u prethodnim poglavljima, specifična su određenja njihova značenja od odlučne važnosti za diferencijaciju izvornog smisla i autentičnosti Buddhina učenja. Spomenuto je da se đainski »probuđeni« i »utihnuli mudrac« naziva *tīrtha-karah*, ili »vodič preko rijeke«. U slijedećem tekstu značaj je »druge obale«, koja je po Buddhinoj definiciji »s onu stranu dobra i zla«, obilježen upravo ontološkom ništetošću toga predodžbenog simbola.

Za usporedbu tog teksta s prethodnim i kasnijima, potrebna je još jedna uvodna napomena terminološke prirode: Izraz za ništavilo ovdje nije *suññatā* (doslovno 'nulitet'⁹⁷) nego *ākiñcaññam*, izveden iz riječi *kiñcanam*, koja znači 'išta'. Iz analize opširnijih tekstova o metodama kontemplativnog zadubljenja (*dhānam*) u slijedećem odlomku (7) vidjet ćemo jasnije kako *suññatā* izražava filozofijski pojam ništavila uopćen postupkom apstrakcije (nastavak *-tā* odgovara našem *-stvo*). *Ākiñcaññam* ('ni-šta') u bitnom značenju tih tekstova određuje noematsko područje (*āyatanam*) neposrednog konkretnog spoznajnog akta. (Zbog toga se *suññatā* može zloupotrijebiti u svrhe kozmoloških spekulacija o »negativnom apsolutu« ili o »pražnjenju« i »punjenju« svemirske mjeline, dok je izraz *ākiñcaññam* u povijesti tih zloupotreba ostao neoštećen upravo u onom neospornom smislu koji posvjedočuje slijedeća filozofska poema.)

— Ja sâm, Sakko⁹⁸, da ogromnu bujicu
prijeđem bez oslonca nisam sposoban.

⁹⁷ Poznato je da su Indijci ponosni da je pojam ništice njihov izum u matematiци i da smatraju da su Arapi preuzeli indijsku notaciju brojeva u decimalnom sistemu. Za dokaz toga pozivaju se i na neke tekstove Rig-vede, gdje se spominju znakovi brojeva, npr. u obilježavanju goveda. Nema dugo vremena otkad su se neki mjerodavni evropski, a i japanski, stručnjaci odvažili da upozore na proturječnost tendenciozne interpretacije buddhističkog značenja izraza *śūnyam* (pāli *suññam*) eufemizmom 'prazan': *Śūnyatā* nije posuda koja se može isprazniti, niti postoji išta što bi se moglo izvaditi iz *śūnyate*. Izbor termina 'praznina' (*emptiness*) potječe iz vremena kad je pod utjecajem idealizma duh bio zamišljan kao sadržatelj ideja i kad se čista praznina (*empty blankness*) činila idealnom u dosegu transcendiranja. (H. V. Guenther, *Buddhist Philosophy In Theory and Practice*, Pelican Books 1972, str. 224 n.) — K. Inada, prevodilac Nāgārjunina osnovnog djela o filozofiji ništavila, iako manje dosljedan, upozorava u uvodu da *śūnyatā* nije stanje u kojem je išta »ispražnjeno« ili »odstranjeno iz čovjekova bića i njegovih djelatnosti«. (*Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā*, Tokyo 1970, str. 14.)

⁹⁸ Buddhino plemensko ime.

Uputi me na neko uporište,
ti čiji je pogled sveobuhvatan,
da o njega oprt prijeđem bujicu.

— Pažljivo motreći ništavilo — odvrati Plemeniti —
u pouzdanju da tu nije ništa
i da ničeg nema, prijeđi bujicu.
Odreka se strasti, odvrćen od riječi,
ugasivši žed, pogledom natkrili
taj veliki igrokaz.

— A tko postigne svrhu, zar više ne postoji,
zar doista prebolijeva za svagda?
To mi još, šutljivi, dobro razjasni,
kako si uvidio tu istinu.

— Za onoga tko postigne tu svrhu
nema više mjerila — odvrati Plemeniti —
niti išta što bi ga izrazilo.
Odakle je sve iskorijenjeno,
iskorijenjen je i svaki izražaj.

(27)

Sutta-nipāto, 1069—70 i 1075—76

U slijedeća dva teksta Buddho razjašnjava dvojici učenika, koji nisu u ovom bitnom kontekstu shvatili njegovu negaciju postojanja duše (učenje o *anattī*), u kojem smislu to učenje treba shvatiti kao izvod iz temeljne teze o ništavilu i ništetnosti svijeta i života, a ne tek kao dogmu.

Ovako sam čuo: Jednom je zgodom Blaženi boravio u gradu Vesālī, u Velikoj šumi, u dvorani zgrade s visokim krovom. U isto je vrijeme isposnik Anurādhō boravio u šumskoj kolibi nedaleko od Blaženoga. Tu skupina pripadnika nekoga drugog beskućničkog reda posjeti isposnika Anurādhū. Pozdrave se s njim, pa nakon uobičajenih riječi sjednu sa strane i oslove ga ovako:

— Prijatelju Anurādhō, onoga tko je takvo (usavršeno) biće (kao što je Buddho, »*tathāgato*«⁹), najuzvišeniji i najbolji čovjek, koji je dosegao vrhunac (čovječnosti), treba obilježiti jednom od ove četiri tvrdnje: »Takvo biće postoji poslije smrti«, ili »takvo biće ne postoji poslije smrti«, ili »takvo biće i postoji i ne postoji poslije smrti«, ili »takvo biće niti postoji niti ne postoji poslije smrti«.

⁹ *Tathāgato*, jedan od najčešćih i najteže »doslovno« prevedivih naziva za Buddhu, u tekstovima ove vrste označava, već prema napomenama najstarijih komentara, ljudsko biće uopće. To je biće »snop« ili »gomilište« navedenih petovrsnih sastojaka egzistencije. Čuvena je Buddhina usporedba tako složene strukture bića sa snopovima žita složenim na njivi tako da jedan podupire drugi. Kad sam u svojim razgovorima s tibetanskim Dalaj-lamom (1965) zamolio sugovornika da mi razjasni svoje shvaćanje Buddhina učenja o nepostojanju duše (jer se Tibetancima najčešće podmeću iskrivljene interpretacije o tim temama), odgovorio mi je citirajući tekst o »pet snopova na njivi«.

Kad su mu to rekli, Anurādhō im odgovori:

— Onoga tko je »takvo biće« ... treba obilježiti drukčije, a ne jednom od te četiri izjave.

Kad im je tako odgovorio, ti pripadnici drugog beskućničkog reda rekoše:

— Ovo mora da je neki novozaređeni isposnik, a ako je stariji redovnik, onda je budala i neznalica.

Kad su ga tako nazvali, ustanu i otiđu. A isposnik Anurādhō, kad su otišli, pomisli ovako:

— Da su ti pripadnici drugog beskućničkog reda nastavili da me ispituju, kako bih trebao da im odgovorim, pa da moja izjava o Blaženome bude istinita, da ne protuslovim Blaženome u onome što doista jeste, da ispravno objasnim istinu, tako da suglasnost s onima koji su toj istini dosljedni bude besprijeekorna?

Zatim isposnik Anurādhō otiđe k Blaženome (pa mu ispriča cijeli događaj, a Buddho odgovori:)

— Što misliš, Anurādhō, je li tjelesni lik postojan ili nepostojan?

— Nepostojan, gospodine.

— A jesu li osjećaj, predodžba, izrazi volje i svijest postojani ili nepostojani?

— Nepostojani, gospodine.

— Zato onaj tko to uvidi razumije da pod takvim uvjetima nema daljeg opstanka (poslije smrti).

— A što misliš, Anurādhō, o ovome. Držiš li da je takvo (usavršeno) biće (kao što je Buddho samo) tjelesni lik?

— Ne, gospodine.

— Ili smatraš da je »takvo biće« (*tathāgato*) osjećaj, predodžba, izraz volje ili svijest?

— Ne, gospodine.

— Smatraš li, možda, da je »takvo biće« utjelovljeno u liku?

— Ne, gospodine.

— Smatraš li da je »takvo biće« nešto drugo nego tjelesni lik?

— Ne, gospodine.

— Smatraš li da je »takvo biće« (sadržano) u osjećaju, predodžbi, izrazima volje, svijesti — ili smatraš da je »takvo biće« negdje drugdje, a ne u osjećaju, predodžbi, izrazima volje ili svijesti?

— Ne, gospodine.

— Smatraš li da je »takvo biće«, bestjelesno, bezosjećajno, bespredodžbeno, bezvoljno i besvjesno?

— Ne, gospodine.

— Ako, dakle, za tebe, Anurādhō, »takvo biće« istinski i zbiljski *ne postoji ni u ovom neposrednom iskustvu*, možeš li onda tvrditi da »takvo biće«, najuzvišeniji i najbolji čovjek, koji je dosegao vrhunac (čovječnosti), treba obilježiti jednom od ove četiri tvrdnje: »Takvo biće postoji poslije smrti«, ili »takvo biće ne postoji poslije smrti«, ili »takvo biće i postoji i nepostoji poslije smrti«, ili »takvo biće niti postoji niti ne postoji poslije smrti«?

— Ne, gospodine.

— Dobro je, Anurādho. Kao i prije, tako i sada ja objašnjavam jedino patnju i dokončanje patnje.

(28)

S. XXII, 86. *Anurādha-suttam*

Materijalizam koji Buddho implicitno pobija ovom formulacijom, standardiziranom u više govora, naziva se vjerom u »razorivost« suponi-rane supstancije *-ucchéda-vādo*. Pojave bi najprije trebale da budu »ne-što« po sebi, da bi mogle biti »razorene«. Takvoj materijalističkoj teo-riji »razorivosti« suprotstavlja se dijalektički vjera u nerazorivost ili »vječnost« — *sassata-vādo* — trans-supstancijalne »jezgre« duše ili »se-be« (*ātmā*). To je osnovna pretpostavka brāhmanskog vjerskog učenja, koju Buddho jednako odrešito odbija, obilježavajući svoje nadilaženje dijalektički oprečnih stanovišta izlazom »iz središta«, kako smo vidjeli u tekstu (21). Zamjenjivanje *ucchéda-vāde*, ili učenja o razorivosti mate-rije, s autentičnim Buddhinim učenjem o ništavilu (*suñña-vādo*) postalo je tipično za »moderne« anglo-brāhmanske interpretacije buddhizma u-opće. Prevodeći tendenciozno izraz *ucchedo* sa »uništenje« (*annihilation*), njegovo se značenje podmuklo izravnavava s autentičnim značenjem »ni-štvovanja« (*nihilation*), da bi se osporilo jedno i drugo pod prividno is-tim nazivnikom »nihilizam«. Mijenjanje tih dviju potpuno raznorodnih i nespojivih teza nalazimo, međutim, već potpuno jasno uočeno i razja-šnjeno i među prvim Buddhinim učenicima. Zbog toga je simptomatski najvažniji Buddhin govor i za nihilističku tezu *suñña-vāde*, i za negaciju postojanja duše, *anattā*, razgovor Sāriputte s Yāmakom u istoj knjizi i na temelju istih dokaza kao i prethodni razgovor Buddhe s Anurād-hom. »Pogrešno gledište« koje je zastupao *bhikkhu* (pripadnik Buddhi-na prosjačkog reda) Yāmako, glasi:

— Prema mojem shvaćanju Blaženi naučava da isposnik koji se riješio izljeva strasti tjelesnom smrću biva skršen i zatrt, da poslije smrti više ne postoji.

Sāriputto (Buddhin najistaknutiji učenik) ponavlja s njime isti raz-govor kojim je Buddho razjasnio Anurādhi bitnu razliku svog učenja o ništavilu od materijalističke teorije »razora« i uništenja bića. Kad je Yāmako uvidio svoju pogrešku, Sāriputto ga upita:

— A ako te sad tko upita, prijatelju Yāmako, što biva poslije smrti s is-posnikom koji je usavršen, koji se riješio izljeva strasti, kako bi od-govorio?

— Odgovorio bih ovako: »Tjelesni je lik, prijatelju, nepostojan, a isto tako i osjećaj, i predodžba, i izrazi volje, i svijest. Sve što je prolazno bolno je; sve što je bolno (u ovom je slučaju) slomljeno i savladano.

U nastavku razgovora¹⁰⁰ Sariputto dodaje:

— Učen i oplemenjen sljedbenik koji je upoznao plemenita bića, ... koji je upućen u njihovu čovječnu istinu i u njoj odgojen — ... taj nepostojani tjelesni lik spoznaje kao »nepostojan tjelesni lik«, kakav zbilja jest, a isto tako i nepostojan osjećaj, predodžbu, izraze volje i svijest. — Isto tako spoznaje za tjelesni lik (kao i za ostala četiri svojstva ličnosti, pojedinačno i u cjelini)

— da su lišena trajna svojstva (»sebe« ili »duše«);

— da im je ustrojstvo složeno i

— ubitačno, kao što zbilja jest.

... Takav ga pristup i zahvat u tih *pet sredstava održanja života* ne vodi u dugotrajan nepovoljan i bolan opstanak.

(29)

S. XXII, 85. *Yamaka-suttam*

Rasprave o ontološkom smislu Buddhina učenja o ništavilu, koje i u ovim razgovorima polaze od kozmološke orijentacije čovjekova bića-u-svijetu, ne mogu nas, zbog neadekvatnosti pretpostavke, dovesti do neposrednog i potpunog razumijevanja smisla i krajnje svrhe tog učenja. Posljednji je smisao zahvatljiv tek u meditativnom zadubljenju introvertne odvrćenosti od realnog svijeta »kakav doista jest« (*yathā-bhūtam*). Nužna pretpostavka toga dubljeg razumijevanja jest potpuna izmjena i *preobrazba vrijednosnog stava* prema svijetu i životu o čijem smislu je u prethodnim razgovorima tek načeto pitanje. Zato *etičke pretpostavke refleksivne spoznaje* postaju sve to bitnije što dublje zalazimo u ovako shvaćenu ontološku problematiku. U ovom će prikazu osvrt na njen etički aspekt slijediti tek u zaključnom odlomku.

Buddho je često upozoravao na postepenost njegova puta pročišćenja, koji je u osnovi u svim prvobitnim sistemima indijske filozofije bio put spoznaje u potrazi izlaza iz metafizičkog neznanja (*avidyā*). Analognu pobudu iz istog zamaha na zapadnom razmeđu aksijalne kulture nalazimo još u Sokratovu humanističkom stavu prema vrijednosti spoznaje. Zato je preuhitrena i potpuno neindijska »moderna« (euro-hinduistička) vjera u revolucionarni skok u iracionalizam kierkegaardovskog apsurdna. Stav »Credo quia absurdum« u indijskoj je filozofiji nemoguć i bespredmetan upravo zato što je put spoznaje po svojoj biti put oplemenjivanja duha (*bhāvanā*), a ideal potpune spoznaje ujedno je i ideal potpune plemenitosti čovjeka. (U tom je smislu u indijskoj filozofiji 20. stoljeća Aurobindo Ghoš nastojao da razradi i riješi Nietzscheov problem natčovjeka). — Postoji filozofija koja se ne da ni misliti, ako se

¹⁰⁰ Cijeli je tekst toga govora i nekoliko srodnih sadržan u mojem članku *Pitanja o moralnoj odgovornosti u razgovorima Gotame Buddhē* u *Encyclopaedia moderna*, br. 20/VII, Zagreb 1972, str. 54—5.

s njom u skladu ne živi. To međutim nipošto ne znači da je takva filozofija iskonski iracionalna. Obrnuto, kad bi bila iracionalna, ostao bi bespredmetan cijeli put meditativnog zadubljenja koji do nje vodi i u čijoj se racionalnoj metodi iscrpljuje smisao »religije« — za razliku od shvaćanja tog pojma u biblijskim religijama i evropskom racionalizmu.

Ipak, u unutarnjem razvoju buddhističke filozofije, osobito u historijskom presizanju izvornog indijskog podneblja njena nastanka, već u Nāgārđuninu sistemu (kako ćemo vidjeti u posebnom dijelu) kozmološki interes dijalektičkog izvora *śūnya-vāde* nužno dovodi do izmjene prvobitnog smjera meditativne introspekcije kojoj je trebala i mogla da posluži jedino metoda čiste *epohé*, čiji ću shematski prikaz pokušati da ocrtam u slijedećem odlomku.¹⁰¹

7. DHANAM I EPOHE

a) U poglavlju o đainizmu (2. Logika) nastojao sam pokazati koliko je indijski uzor učenja o *epohé* bitniji za mnogo šira područja filozofske kulture, uključujući i buddhističko, od nesporazuma koji je Pyrrhonova teorija izazvala na području mediteranske kulture, i usprkos svoje prvobitne autentičnosti, ocijenjene s indijskog stanovišta.

U ovom poglavlju potrebno je prikazati shematski i dokumentarno osnovne linije primjene iste reduktivne metode na specifičnom području Buddhina učenja o sažimanju pažnje u jednu točku (*cittass'ekaggatā*). Taj se reduktivni postupak naziva *dhānam* ili meditativno zadubljenje. Međutim, ni ova dva osnovna pojma kojima bi trebalo definirati put tzv. »buddhističke meditacije« nije moguće prevesti adekvatnim izrazima evropske filozofije bez jedne komparativno-filozofske analogije čija mi se neminovnost tokom dvaju decenija, nametala sve to više u pokušajima da interpretiram terminološki i sadržajno što sažetije i jednoznačnije ovu temeljnu strukturu izvornog Buddhina učenja i cjelokupne buddhističke filozofije. Analoška podloga, o kojoj je riječ, jest Husserlova razrada principa *epohé* u metodi fenomenološke redukcije. Nemoguće bi bilo ovdje zalaziti u preliminarno pravdanje tog komparativno-filozofskog stanovišta. Svoj ću postupak nastojati da opravdam u ne-

¹⁰¹ Usp. moj rad *Dhānam, apstraktna umjetnost buddhističke kontemplacije*, u *Praxis*, br. 1/2 1967. i 5/6 1969.

posrednoj primjeni, polazeći od spomenutih termina u definiciji pojma *dhānam*.

Izraz *cittass'ekaggatā* prevodi se redovno sa »sažimanje svijesti u jednu točku«. Analogija sa Husserlovim zaoštavanjem »zrake pažnje« ovdje može najprije olakšati interpretaciju pojma *cittass'* (genitiv od *cittam*). Ta riječ u osnovnoj pāli terminologiji, a i u širem sanskritskom značenju, obilježava »misao«. Do neizbježnog proširenja tog značenja i do presizanja u pojmovni opseg termina *mano* (latinski *mens*) dolazi upravo zato što je opseg pojma *cittam* potpuno adekvatan značenju izraza *cogito* u onom smislu u kojem ga je Husserl preuzeo od Descartesa:

Sve što sačinjava svijet, svako prostorno-vremensko biće postoji za mene po tome što ga doživljavam u iskustvu, opažam, sjećam se, nekako mislim o njemu, rasuđujem, vrednujem, želim, itd. Sve to, kako je poznato, Descartes obilježava nazivom *cogito*.¹⁰²

U tom je smislu opravdano Buddhinu definiciju *cittass'ekaggatā* interpretirati, barem na polaznim stepenima *dhānam*, kao *sažimanje meditativne svijesti* shvaćene kao *cogito* u kartezijanskim meditacijama, u kojima se Husserlov »meditirajući filozof« odvrća putem *epohé* od »prirodnog stanovišta« prema svijetu. Upravo zbog te odvrćenosti i Husserl smatra svoj put »neobično teškim... novim putem gledanja na stvari, koji se na svakom koraku sukobljava s prirodnim stavom iskustva i mišljenja«.¹⁰³

Govoreći o vježbanju »nerastresenosti« pažnje (*appamādo*), Buddho zaoštavanje zrake pažnje uspoređuje s oštrenjem strijela. Istu usporedbu nalazimo i u jednoj Husserlovoj anegdoti koja još obuhvatnije može da osvijetli zajednički smisao u kojem se iscrpljuje bitno značenje naše definicije:

Prilikom boravka u Strassburgu pripovijedao je Husserl kako je jedanput kao dijete dobio na dar džepni nožić. Činilo mu se da nije dovoljno oštar, pa ga je počeo uvijek nanovo brusiti. Trseći se samo oko toga da nož izbrusi, dječak Husserl nije ni primijetio da oštrica postaje sve to manja i da nestaje. Levinas ističe da je Husserl tu uspomenu iz djetinjstva ispričao tužnim glasom, pridajući joj simboličko značenje.¹⁰⁴

Sažetost meditativne zadubljenosti Buddho je obilježio izrazom »plemenita šutnja« (*aryo tuṇhī-bhāvo*):

¹⁰² E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge...* Husserliana, Band I, Haag, M. Nijhoff, 1950, str. 8.

¹⁰³ *Ideen...* I, Uvod.

¹⁰⁴ *Cartesianische Meditationen...*, *Einleitung*, str. XXIX.

Što je plemenita šutnja? — Isposnik koji je stišao zamišljanje i razmišljanje (ili zahvaćanje i razradu sadržaja svijesti — *cogito: vitakka-vicāro*) boravi u unutrašnjoj smirenosti: usredotočen u doseg drugog stepena zadubljenosti. To se stanje rađa iz sabranosti lišene zamišljanja i razmišljanja, uz ugodan osjećaj zadovoljstva. To se naziva plemenitom šutnjom. Ne zanemaruj plemenitu šutnju, ustali svijest (*ċittam*) u plemenitoj šutnji, usredotoči svijest u plemenitu šutnju, saberi svijest u plemenitoj šutnji!

(30)

S. XXI, 1. *Kólita-suttam*

b) Taj postupak »oplemenjivanja« u svojim početnim stadijima, u ovdje opisanom doseg odgovara klasičnoj razradi sistema *yogaḥ* (u prvom dijelu Patañđalijevih *Yoga-sūtrāni*), a pretpostavlja se da se potječe iz izvanvedske baštine protoindijske kulture. U tom najširem smislu putovi se takva oplemenjivanja ili uzgoja duha nazivaju *bhāvanā* u svim indijskim sistemima duhovne kulture obuhvaćenim već u simboličkom naslovu *Śatapatha-brāhmaṇe*, knjige o »stotinu putova«, spomenute u I. dijelu, u prijelaznom razdoblju između veda i upanišadi. Izraz *yogaḥ* s vremenom postaje mnogoznačan.

U Patañđalijevim *Yoga-sūtrāni* (I, 2) definicija *yoge* glasi:

Yogaḥ je isključenje (ili obustavljanje) funkcija svijesti
(*Yogaś ċitta-vṛtti-nirodhaḥ*).

I tu je kao i u drugim ključnim terminima upotrijebljen isti naziv kao i u Buddhinoj shemi: *ċittam-cogito-* za noetsku strukturu svijesti.

Riječ *yogaḥ* u osnovnom značenju odgovara latinskom *yugum*, jaram. U religijsko-filozofijskom smislu označava u tom smislu najprije disciplinu i napor koji vodi nekom postignuću (*sādhana*). Odatle je shvatljiv i naziv klasičnog sistema *yogaḥ*.

Budući da u đainskom meta-jeziku, kako smo vidjeli, riječ *karma*, čije je osnovno značenje »djelatnost«, obilježava oblikovanu materiju, a ne djelatnost koja je oblikuje, sama je djelatnost označena terminom *yogaḥ*. Đainska definicija *yoge* prema tome glasi:

Djelatnost tijela, govora i razuma (*manah*) naziva se *yogaḥ*.¹⁰⁵

Djelatnost je ovdje shvaćena u najširem pojmovnom opsegu:

Pogrešni nazoni, nesuzdržljivost, nemar, strasti i djelatnost (*yogaḥ*) uzroci su sputanosti.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Pūḍyapādaḥ, op. cit., VI, 1, str. 167. i d.

¹⁰⁶ Ibid., VIII, 1, str. 215. i d.

Ovdje izraz *yogaḥ* poprima negativno značenje sa stanovišta asketskog morala. Među najstarijim džainskim tekstovima Uttarādhyayana-sūtram (XXIX) ističe potrebu da isposnik »odustane od djelatnosti«, najprije od »svih vrsta zazornih zanimanja«, zatim i uopće, da »odustajanjem od djelatnosti (*yogaḥ*) postigne nedjelatnost, pa da obustavivši djelovanje više ne prikuplja novu karmičku materiju i da uništi onu koju je ranije prikupio«. ¹⁰⁷ U istom tekstu, međutim (na kraju pogl. XXXI), spominju se 32 vrste propisnih djelatnosti (*yogaḥ*) kojima će se isposnik »izbaviti iz kruga preporođanja«. Izrazito pozitivnu primjenu naziva *yogaḥ* u džainizmu nalazimo u pravilima discipline ćudoređa za laike, čiji je život još uvijek djelatatan, iako treba da bude podvrgnut obuzdanosti. Izraz *đaina-yogaḥ* upotrebljava se najčešće u tom značenju svjetovnog morala. ¹⁰⁸

Zanimljivo je, a i važno za čitaoca nedovoljno upućenog u terminologiju, da se i u Bhagavad-gīti izraz *yogaḥ* upotrebljava bitno u tom istom smislu, te se kao disciplina svjetovne djelatnosti suprotstavlja odricanju od djelatnosti (u smislu Patañđalijeve definicije), koje se naziva isposničkim »naporom« (*saṁnyāsaḥ*). Tako u prvom stihu V. pogl. Arđuna (učenik) prigovara Krišni (učitelju):

Ti, Krišna, preporučuješ odustajanje (*saṁnyāsaḥ*) od djelatnosti, a zatim opet izvršenje djela (*yogaḥ*).

Odgovor (u slijedećoj strofi) glasi da i jedno i drugo (*saṁnyāsaḥ* i *yogaḥ*) vodi do oslobođenja, »ali je ipak vršenje djela (*yogaḥ*) bolje od odustajanja od djelatnosti«.

U tom smislu autentični indijski prevodioci Gīte izraz *karma-yogaḥ* prevode kao »vršenje djela« (*»performance of action«* ¹⁰⁹). Jedno od najljepših razjašnjenja prividne suprotnosti tih dvaju putova, *yoge* i *sannyase*, od kojih je prvi put borca, a drugi put isposnika, i njihovo usklađenje u zajedničkom cilju nalazim u »Govorima o Gīti« sadašnjeg rukovodioca Gandhijeva pokreta, Vinoba Bhave, u poglavlju »Dva vida akarme (nedjelatnosti) — Yoga i Sannyāsa«. ¹¹⁰

c) Buddhističko »oplemenjivanje« ili »njega« razlikuje se od sistema *yogaḥ* u klasičnom značenju, od kojeg smo pošli, po određenju svrhe za ko-

¹⁰⁷ H. Jacobi, *Jaina Sūtras*, SBE, Vol. XLV. Str. 160, 163 (7), 167 (37).

¹⁰⁸ Ta je tema obrađena u knjizi R. Williams, *Jaina Yoga*, London Oriental Series, Vol. 14. Oxford Univ. Press 1963.

¹⁰⁹ Usp. Swami Swarupananda, *Srimad-Bhagavad-Gita*, izd. Ramakrishna Mission, Calcutta 1956. (Tekst, prijevod i komentar).

¹¹⁰ Vinoba Bhave, *Talks on the Gita*, London, G. Allen and Unwin, 1960.

jom teži. Ma koliko da je neodređen u sebi i neadekvatan konkretnosti indijske misli evropski izraz »duh«, bilo bi ipak prirodno i shvatljivo da obilježja »oplemenjivanja« i »njege« ili »uzgoja« i ovdje pripišemo toj neodređeno odredivoj ideji duha-u-objektiviranju. Pa ipak, u dosljednom smislu buddhistički »put« nije put oplemenjivanja duha:

Postoji patnja, ali ne onaj tko pati,
postoje djela, ali ne onaj tko radi,
postoji oslobođenje, ali ne onaj tko slobodan biva,
postoji put, ali na njemu putnika nema.

Buddhaghoso, Visuddhimaggo, XVI, 90

To je put oplemenjivanja šutnje ili svijesti o ništavilu, u početnom stadiju, a kasnije ništavila samog u umuklosti intencionalnog zahvata u ništvovanje svijesti koja tim zahvatom doseže vlastito utrnuće (*nibbānam*).

Shemu razrade reduktivnih stadija noetske i noematske strane svijesti nalazimo u strukturnom opisu područjâ (*āyatanam*) *dhānam* u dva niza doživljajnih stanja i zahvata, u četiri stupnja na svakoj strani. Prvi tekst (30), na kraju odlomka a) u ovom poglavlju, opisuje strukturu drugog stupnja *dhānam*. Pošao sam od njega, jer je to prekretnica cijelog sistema iz područja »prirodne svijesti« na reduktivno područje »meditativne svijesti«. Na pitanje zašto je bitno obilježje cijelog postupka razjašnjeno drugim, a ne već prvim stupnjem reduktivne refleksije, odgovor ukratko glasi: Zato što stanje »zamišljanja i razmišljanja« na polaznoj točki prvog stupnja još nije stanje šutnje nego psihološki glavna prepreka tom stanju. U terminologiji kršćanske »mističke teologije« (Huge od sv. Viktora) prijelazu od prvog na drugi stupanj *dhānam* odgovara prijelaz od meditacije na kontemplaciju. Zato je cijeli ovaj sistem neispravno nazivati »buddhističkom meditacijom«. U nešto opširnijem prikazu (v. bilješku 101) pokušao sam opisati *dhānam* kao »apstraktnu umjetnost buddhističke kontemplacije«.

Buddhin opis prvog stupnja *dhānam* glasi:

Isposnik, kad isključi čulne težnje i nećudoredne doživljaje, boravi u dosegu prvog zadubljenja (*dhānam*). To je stanje *popraćeno zamišljanjem i razmišljanjem*, a rađa se iz osame uz prijatan osjećaj zadovoljstva.

Usporedba u opširnijem opisu glasi:

Kao kad bi vješt kupališni majstor ili njegov pomoćnik sasuo prah za pranje u mjedenu posudu, pa ga zamijesio postepenim škropljenjem vodom dok sapunjava kugla ne upije vlagu, ne postane promočena i za-

sićena vlagom izvana i iznutra, ali tako da se voda ne cijedi iz nje — isto tako isposnik napaja i oplahuje, ispunja i prožimlje cijelo tijelo tim ugodnim osjećajem zadovoljstva poniklim iz osame, tako da mu nijedan dio tijela ne ostaje nezahvaćen tim osjećajem.

Usporedba uz opis drugog stupnja zadubljenja glasi:

Kao jezero ispunjeno vodom koja u njemu izvire, a nema priljeva vode ni s istoka ni sa zapada, ni sa sjevera ni sa juga, pa ako ni kiša ne padne s neba od vremena do vremena, ipak će u tom jezeru svježa voda strujati, napajati ga i oplahivati, ispunjati i prožimati, tako da nijedan dio jezera ne ostane izvan dosega svježeg vode — isto tako i isposnik napaja i oplahuje, ispunja i prožimlje *cijelo tijelo* tim ugodnim osjećajem...

(31) *D. 2. Samañña-phala-suttam (Govor o plodu isposničkog života)*¹¹¹

Buddhaghoso (u 5 st. n. e) u spomenutom djelu *Visuddhi-maggo* (IV, 89) u razjašnjenju odnosa »zamišljanja« prema »razmišljanju« i postepenosti njihove redukcije polazi od Buddhine usporedbe s gongom u *Dhammapadi* (134):

Ako umukneš kao napukli gong, dosegao si *nibbānu* (utrnuće).

Buddhaghosin komentar:

Iako ta dva stanja nisu uvijek odvojena, zamišljanje (*vitakko*) prvi je zahvat razuma. Taj je zahvat grubi i početni pokret kao udarac u gong. Razmišljanje (*vicāro*)¹¹² jest stanje usidrenosti razuma. Ono se istančava trajnim pritiskom specifične suštine predmeta, pa se može usporediti s odzvanjanjem gonga. Zamišljanje počinje kao zahvat svijesti u času ispoljenja predmeta misli, kao što ptica širi krila kad hoće da uzleti. Stav razmišljanja je miran i približuje se neposredovanju svijesti, kao ptica koja se uzdigla pa ledbi mirno raskriljena.

Iz ovoga se vidi da »zamišljanje« i »razmišljanje« ne treba shvatiti kao zamišljanje-i-razmišljanje, kao dva ravnomjerna, istovremena, ili čak nerazdvojiva procesa. Upravo njihovo razlučivanje, isključenje zahvata novih sadržaja u analitičkom toku raz-mišljanja, omogućava postepeno isključenje prvoga, a zatim uspješno usporavanje, suzbijanje i gašenje drugoga u potpunoj šutnji ili, bolje rečeno, zamuklosti. Zbog raščlanjivosti zamišljanja i razmišljanja dijeli se ljestvica od četiri za-

¹¹¹ V. prijevod toga govora u *Encyclopaedia Moderna*, br. 24/VIII, Zagreb 1973.

¹¹² Izraz *vi-takko* izveden je iz *takko* (sk. *tarkah*), naziva za logiku. *Vi-cāro* bi se možda najdoslovnije moglo prevesti sa »is-traživanje«, u smislu diskurzivno-analitičke primjene logičkog postupka. Prefiks *vi-* odgovara našem *raz-*.

dubljenja ponekad u peterostepenu shemu (osobito kod Buddhaghose), tako da se »zamišljanje« (zahvaćanje sadržaja) reducira na prvom, a »razmišljanje« (analitička razrada) na drugom stupnju peterostepene ljestvice.

Na drugom je stupnju (osnovne četveročlane ljestvice), kako je spomenuto na početku, točka krajnje moguće zaoštrenosti pažnje, upravo predmet introvertne noetske svijesti. Na noematskoj strani javlja se pitanje prikladnog izbora predmeta na kojem se svijest može zaoštriti do poželjne mjere. Ni zamišljanje ni razmišljanje to po svojoj prirodi nisu. Doživljaji »sreće«, »zadovoljstva« i »smirenosti«, obilježja prvih dvaju stupnjeva zadubljenja; raspoloženja koja stvara istrajna koncentracija u misaonom radu, ili, disciplini fantazije, usredotočenost na stvaralački rad umjetnika, dovoljno su poznati plodovi meditativnog napora i »nadahnuća« koje njima rukovodi. Onaj tko tim stupnjem zadubljenja i mogućnostima izražaja njegovih plodova nije više zadovoljan, ili tko u tim plodovima ne može više da nađe adekvatnu vrijednost svom polaznom nadahnuću — a to prije ili kasnije doživljava i najveći umjetnik — taj počinje težiti za povratkom na izvornu točku svojih nadahnuća, pa ako je nemir doživljaja u njemu dovoljno snažan i mučan, prodire do pitanja: Je li moguće održati čisto nadahnuće, suspregnuto od struje predmetnosti čija nas bujica zanosi i odnosi željenim i neželjenim tokovima ostvarivanja »zamisli«, gdje se u razradi polazna snaga nadahnuća rasplinjuje u beskrajnom diferenciranju svijeta i tone u bezdan zablude? Je li moguće takvo »uzvodno« prodiranje do izvora nadahnuća? Buddhin je »put pročišćenja«, put na kojem »putnika nema«, upravo pokušaj takva plivanja protiv struje. Daleko od svakog »ekstatičkog transa transcendentalne meditacije«, Buddhina metoda *dhānam* teži jedino za takvim reduktivno poništavajućim »rashlađenjem« (*sīti-bhūto*, jedini adekvatni sinonim za *nibbānam* u okviru iste izražajne simbole.)

d) Iz slijedećeg teksta može se zaključiti da je Buddho iz sistema *yoge* preuzeo neke tehničke elemente i na ovom području. U *yogi* je disanje klasično životno sredstvo umjetnosti koncentracije duha (*samādhi*) odakle religijsko nadahnuće treba da crpi svoj prvobitni neposredni uvid (*vedaḥ*) i smisao. Slavenski su jezici u tom pogledu sačuvali arhetipsku srodnost s tim predodžbama *yoge* utoliko što je doživljaj »duše« vezan za predodžbu »daha«, »disanja« i »nadahnuća«. Buddho je, kako se vidi iz slijedećeg svjedočanstva o razvoju njegove metode, svoj prvobitni i središnji motiv meditativnog zadubljenja — »gađenje nad cijelim svijetom« (*sabba loka anabhirati*) — nakon prvog nesporazuma s

onima koji su pokušali da ga slijede, zamijenio tada već klasičnim i ne-dužnim sredstvom *yoge*, sažimanjem pažnje na lagani dodir daha.

Ovako sam čuo: Jednom je zgodom Blaženi boravio u gradu Vesālī, u Velikoj Šumi, u dvorani zgrade s visokim krovom. Tada je Blaženi govorio isposnicima o raznim vidovima odvratnosti (*asubham*), preporučujući odvratnost i meditativno produbljivanje doživljaja odvratnosti. Nakon toga Blaženi obavijesti isposnike da želi proboraviti pol mjeseca u samoći... A isposnici su boravili u naporu meditativnog zadubljenja u razne pojave odvratnosti. Potišteni, postiđeni i zgađeni vlastitim tijelom posezali su za bodežem da se ubiju. Svakog bi se dana tako ubilo po deset, dvadeset, pa i po stotinu isposnika.

Kad se Blaženi pol mjeseca kasnije vratio iz samoće, upita redovnika Ānandu:

— Kako se to, Ānando, prorijedila prosjačka zajednica? (Ānando mu objasni razlog, pa doda:)

— Dobro bi bilo, gospodine, kad bi Blaženi prosjačkoj zajednici objasnio na neki drugi način kako da se ustali u mudrosti.

— Onda, Ānando, sazovi sve isposnike koji se nalaze na području Vesālīja u ovu dvoranu...

Kad su se sakupili... Blaženi ih oslovi:

— Pažnja i sabranost pri udisanju i izdisanju, odnjegovana i dobro razvijena, jest smireno i istančano stanje, nepomućeno i ugodno. U tom se stanju stišavaju i iščezavaju zle i nepovoljne pomisli čim se pojave... Otišavši u šumu, u podnožju stabla, ili u praznoj prostoriji, isposnik sjedi skrštenih nogu, držeći tijelo u okomitom stavu, s ustaljenom pažnjom. Udišući dugi dah zna: »Udišem dugi dah«; udišući kratki dah zna: »Udišem kratki dah«; izdišući dugi dah zna: »Izdišem dugi dah«; izdišući kratki dah zna: »Izdišem kratki dah«. »Udahnut ću svjestan cijeloga tijela«, tako se vježba. »Izdahnut ću svjestan cijeloga tijela«, tako se vježba. »Udahnut će smirujući tjelesne funkcije«, tako se vježba...

(32)

S. LIV, 9. *Vesālī-suttam*

Bitna je razlika između primjene toga i ostalih sredstava u *yogi* i u buddhizmu u slijedećem: U toku stoljeća, a osobito u naše doba u Indiji, *yoga* postaje sve više sistem fizičkih vježbi uz pretpostavke o automatskom postizanju određenih psihofizičkih dostignuća koja se proširuju do fantastičnih granica natprirodnih »moći«. Tako »tehnika« *yoge* postaje »neutralna« i primjenjiva »u mnoge svrhe«, neovisno od moralnih pretpostavki. U buddhizmu nijedna od tih pseudoznanstvenih parola nije prihvatljiva. Buddho naziva svoj put *eka-yānam*, tj. jednim jednim, jedinstvenim i jednosmjernim putem asketskog pročišćenja, koji vodi do potpunog »utrnuća bez ostatka« svjetovnih interesa, strasti i žeđi za životom. Osnovna je tehnička razlika, koja nije bez važnosti za cjelokupni moralno-filozofski problem: U *yogi* se vrše vježbe disanja, koje se umjetno modelira da bi postiglo određene fiziološke učinke. Na-

suprot tome, u buddhizmu se uopće ne radi o vježbama disanja, nego isključivo o *vježbanju pažnje*. To se uvijek i svuda posebno podvlači. Ako onaj tko vježba *dhānu* upotrijebi tu alternativu Buddhine prvobitne metode, o kojoj je riječ u upravo navedenom govoru, ili neke druge o kojoj će biti govora u nastavku, onda mu disanje služi jedino kao minimalna podloga jednostavnog osjetnog doživljaja na koju želi da sažme zaoštrenu zraku pažnje. Iz toga se vidi također da bi u buddhizmu bila kontradiktorna pretpostavka o »praznoj svijesti« (baš kao i u suvremenoj »psihologiji bez duše«), jer se svijest ne da »isprazniti«, budući da supstancijalno ne postoji, nego jedino funkcionalno dokončati i utrnuti. Upravo zbog toga bitna je pretpostavka da disanje mora ostati u prirodnim granicama svojih funkcija. Zato se gornja Buddhina uputa ne može primijeniti doslovno tako da se u toku jedne iste vježbe mijenjaju vrste i namjene po redoslijedu u formuli. Očito je da citirani tekst nema namjenu, a ne bi bio ni dostatan, da posluži kao neposredna praktična uputa.

U nekoliko velikih govora o »postojanosti pažnje« (*sati-paṭṭhānam*, od kojih je najobuhvatniji D. 22), Buddho spominje niz drugih sredstava koja mogu poslužiti istoj svrsi, iako ne uvijek u istoj mjeri i u posve istom smislu. Razradi svih tih konvergentnih metoda Buddhina jedinog puta posvećeno je već spominjano djelo Buddhaghose, *Visuddhi-maggo* (»Put pročišćenja«),¹¹³ koje je do danas ostalo najpotpuniji priručnik tzv. »buddhističke meditacije« na području pāli književnosti.

U prethodnom tekstu spomenuti prvi i središnji motiv »gađenja nad cijelim svijetom« jest četvrti od »deset osnovnih uvida« (*saññā*, usp. S. XLVI, 72—81). Prethodna tri su: prljavština, smrt i odvratnost prema hrani. Šest posljednjih su: nepostojanost, patnja, nepostojanje »sebe« ili duše, odustajanje, stanje bez strasti, prestanak (patnje).

U *Visuddhi-maggi* razrađeno je 40 sredstava ili predmeta koji mogu poslužiti za vježbe postojanosti pažnje. Ta se sredstva nazivaju *kamma-ṭṭhānam*. To su najprije 10 »obuhvatnih« (tj. prostorno neograničenih, amorfnih) cjelina, *kaṣiṇam*: (a) fizički elementi, u svom »čistom« neuobličenom stanju: zemlja, voda, vatra, zrak; (b) boje: plavo, žuto, crveno i bijelo (indijska teorija boja ne razlikuje plavo i zeleno kao dvije elementarno različite boje, nego »boju lišća« smatra prijelaznom); (c) svjetlost i prostor. Najveća je skupina tema gađenja i »obilježja« (*nimittam*) raznih stadija raspadanja lešina, od nadimanja i mrlja do potpuno ogoljelih razbacanih kostiju. Za tim dolaze stanja sveobuhvatnih

¹¹³ Njemački prijevod objavio je Nyanatiloka (Konstanz, Christiani, 1952.), a engleski Ñāṇamoli (Colombo 1956).

čuvstava: sućuti, samilosti, suradosti i ravnodušnosti, koja je krajnje čuvstveno stanje kontemplativnog zadubljenja, te četiri stupnja »neoblikovanog zadubljenja«, ili krajnja noematska područja zadubljenja, koja će biti opisana u prikazu cjelokupne strukture *dhānam*.

e) Odnos trećeg i četvrtog stupnja *dhānam* po strukturi je analogan odnosu prvog i drugoga, tako da i treći dobiva tek relativnu važnost prijelaznog doživljaja, dok drugi i četvrti znače bitna dostignuća. Kanonski opis trećeg i četvrtog stupnja *dhānam* glasi:

Treći stupanj

A zatim, odvrćući se i od osjećaja prijetnosti, boravi *ravnodušan*, pažljiv i sabran, pa *tjelesno* doživljava ono zadovoljstvo koje oplemenjena bića izražavaju riječima: »Tko je ravnodušan i pažljiv, živi zadovoljno.« Tako boravi u dosegu trećeg zadubljenja... Kao što u jezeru s bijelim, crvenim ili plavim lotosovim cvjetovima neki bijeli, plavi ili crveni cvjetovi, iznikli pod vodom, ne izlaze na površinu, nego cvjetaju pod vodom, pa ih svježa voda napaja i oplahuje, ispunja i prožimlje od korijena do vrha latica...

Četvrti stupanj

A zatim napušta zadovoljstvo i nezadovoljstvo. Kad tako iščeznu dotadašnje radosti i žalosti, isposnik boravi u dostignuću četvrtog zadubljenja. To je stanje bez zadovoljstva i nezadovoljstva, pročišćeno ravnodušnom pažnjom... Kao da neki čovjek sjedi zaogrnut bijelim platnom od glave do pete, tako da mu ni jedan dio tijela ne ostane nezaogrnut tim bijelim platnom, tako i taj isposnik sjedi ispunjavajući i prožimljući cijelo tijelo čistoćom srca, tako da mu ni jedan dio tijela ne ostane neprožet čistoćom srca.

Isticanje da je *tijelo* predmet prožimanja u svim tim stanjima ima posebnu važnost i značenje. Takvim naglaskom Buddho često ističe akozmičnost svoga humanizma. U tekstu A. IV, 45 [citiranu u odsječku 3. ovog pogl. (22)] Buddho ističe u nastavku:

Ja tvrdim da je upravo u ovom tijelu, manjem od dva metra, sposobnu da osjeća i misli, sadržan svijet, nastanak svijeta, prestanak svijeta i put koji vodi do prestanka svijeta.

Vrlo često ističe da je prednost njegova učenja pred religijama u tome što su plodovi njegova učenja uočljivi neposredno »u ovom životu«, bez obzira »da li postoji ili ne postoji drugi svijet«, »duša« i »bogovi«. Ironija sudbine htjela je da se u buddhističkim hramovima na početku obreda ističe uvijek pohvala »triju dragulja«: Buddhe, njegova učenja i njegove prosjačke zajednice. Taj bi se dio obreda formalno mo-

gao usporediti s molitvom »Vjerovanje« u kršćanskim crkvama. Pohvala srednjeg dragulja, Buddhina učenja, glasi ovako:

Nauk koji je Blaženi dobro razjasnio, djelatan je u ovom životu, nije zavisao od vremena, traži od čovjeka da dođe i vidi, svrhovit je, shvatljiv mudracima *pojedinačno*.

Poziv »dodi i vidi« (*ehi-passiko*) iz ove »molitve« postao je jedno od najčruvenijih obilježja Buddhina učenja. To je učenje na svom izvoru, usprkos svim panditima koji »znaju bolje«, ostalo neprekidan izazov »bogovima«, izazov, doduše, na koji se bogovi često odazivaju kao sugovornici u Buddhinim razgovorima, ne manje nego bezvjerci toga vremena, kojima Buddho razjašnjava da vjera u život poslije smrti nije uvjet za nasljedovanje njegova učenja i da »treba sumnjati u ono što je sumnjivo« [V. govor (35) u poglavlju o etici].

U vezi sa strukturnim obilježjima trećeg i četvrtog stupnja *dhānam*, terminološka upotreba grčkog izraza *apatheia* u interpretaciji pali termina *upekhā* iziskuje posebno razjašnjenje. Buddhina teorija etičkog rasuđivanja osniva se na njegovoj psihološkoj teoriji o tri osnovna kvaliteta čuvstva¹¹⁴: ugodno, neugodno i ni-ugodno-ni-neugodno. U opisu trećeg i četvrtog stupnja *dhānam* Buddho upotrebljava u smislu ni-ugode-ni-neugode izraz *upekhā* za ravnodušnost. Ipak iz opisa proizlazi (kako ću pokazati u analitičkoj shemi 1) da na trećem stupnju ravnodušnost označava pozitivni doživljaj ravnoteže (ataraksija) koji se osjeća kao unutarnje zadovoljstvo. (Kant opisuje isto stanje pod nazivom *Selbst-Zufriedenheit* u etičkom smislu.) Na četvrtom stupnju taj pozitivni čuvstveni doživljaj biva isključen iz svijesti, a »treće čuvstvo« postiže svoje savršenstvo.

f) Time opis strukture *dhānam* u cjelini nije još završen. Do sada opisana četiri stupnja nazivaju se u stručnim razradama *rūpa-dhānam*, ili »oblikovanje zadubljenja«. Oblikovanje se sastoji u redukciji snaga koje oblikuju iskustvo iz nutrine doživljajnih sposobnosti, koje treba shvatiti kao noetsku stranu *cogita* prema analogiji s Husserlovom metodom *epoché*, koja ovdje dobiva bitnu važnost za smislenu interpretaciju cjelovitog područja koje pojam *dhānam* treba adekvatno da obuhvati uključenjem noematskog korelata, koji se kao posebna cjelina već u Buddhinim osnovnim govorima ocrtava u strukturi nazvanoj *arūpa-dhānam* ili »neoblikovano zadubljenje«. Smisao tih naziva treba razja

¹¹⁴ Tekstovi, osobito o psihološkom aspektu ove teorije, sadržani su u mojem radu *The Philosophy of Disgust ...* (v. bilj. 66)

sniti iz reduktivne sheme njihova opisa. Temeljni opis strukture *arūpa-dhānam* glasi:

1. Kad isposnik potpuno nadiđe predodžbe oblika, kad iščeznu isključene predodžbe, kad odvrati pažnju od predodžbi raznolikosti, onda doseže do spoznaje da je prostor neograničen i boravi u *području prostorne neograničenosti*.
 2. Kad potpuno nadiđe područje prostorne neograničenosti, onda doseže do spoznaje da je svijest neograničena i boravi u *području neograničene svijesti*.
 3. Kad potpuno nadiđe područje neograničenosti svijesti, onda doseže do spoznaje da nema ničega, i *boravi u području ničega*.
 4. Kad potpuno nadiđe područje ničega, onda doseže do *područja ni-predočavanja-ni-nepredočavanja* i boravi u tom području.
- Kad isposnik potpuno nadiđe područje ni-predočavanja-ni-nepredočavanja, onda boravi u dosegu prestanka predočavanja i osjećanja.

(33) S. XXXVI, 19. *Pañcak'aṅga-suttam*

(Ista se shema ponavlja i u mnogim drugim govorima.)

Važno je spomenuti da dostignuće formulirano u posljednjoj rečenici nije više obilježeno kao »područje« (*āyatanam*). Zato ova rečenica ne dolazi u svim tekstovima uz četiri prethodna stava koji obilježavaju predmetna područja četiriju *arūpa-dhāna*, ili kategorijalna područja postepene redukcije noematskog korelata predodžbi. To je krajnji i ustaljeni domet kontemplativne umjetnosti šutnje.

g) Postepenost u redukciji *predmetnih područja*, u *arūpa-dhānam* odgovara postepenosti redukcije *doživljajnih sposobnosti* na noetičkoj strani *cogita* u formulaciji *rūpa-dhānam*. Shema 2. prikazuje uzajamni odnos noetskih i noematskih korelata na pojedinim stupnjevima *dhānam* prema ovoj interpretaciji osnovnih tekstova (u kojima taj odnos nije eksplicitno razrađen, kako ćemo vidjeti iz naknadnog osvrta na cjelinu). Shema 1. prethodno prikazuje temeljniji redoslijed reduktivnog postupka u noetskom zahvatu *cogita*.

Pod svakim su stupnjem nabrojani još nereducirani elementi koji su u njemu konstitutivno sadržani. U prvom se stupcu noetski elementi spoznajnih sposobnosti postepeno smanjuju. U drugom se stupcu popratne pojave pažnje (*sati*) pojačavaju u obrnutom razmjeru sa redukcijom opsega *cogita* u prvom stupcu. Zaoštravanje zrake pažnje odgovara

smanjenju opsega primjene djelatnosti. U trećem su stupcu *obilježja sabranosti* korelativna svojstvima pažnje iz drugog stupca. Stupnjevi zaoštavanja pažnje opisani su po svom negativnom noetskom odnosu prema pojavama koje im odgovaraju u prvom stupcu, dok su obilježja sabranosti, određena sadržajem kontemplacije, izražena pozitivnim noematskim intencijama.

S h e m a 1.

Redukcija spoznajnih sposobnosti — noetska strana	Oснаženje pažnje	Usmjerenost na predmet — noematska intencija
1. <i>dhānam</i> Poimanje (<i>vitakko</i>) Diskurzivna razrada (<i>vičāro</i>) Oduševljenje (<i>pīti</i>) Zadovoljstvo (<i>sukham</i>)	Redukcija čuvstvenih i voljnih pobuda	Izolacija (<i>viveko</i>) (»Značenje je: iščezavanje smetnji« ¹¹⁵) Učvršćenje strukturnog sklopa
2. <i>dhānam</i> Oduševljenje (<i>pīti</i>) Zadovoljstvo (<i>sukham</i>)	Redukcija intelektualnih stavova (<i>doxa ditṭhi</i>)	Sabranost na jednu točku (<i>samādhī-ḍa ekodī-bhāvo</i>)
3. <i>dhānam</i> Zadovoljstvo (<i>sukham</i>)	Ravnodušnost (<i>upekhako satimā</i>)	»Ravnodušnost prema oblikovanjima, ravnodušnost prema uvidu« ¹¹⁶
4. <i>dhānam</i> Ravnodušnost (<i>upekhā</i>)	Čistoća pažnje	Oslobođenje duha (<i>ceto vimutti</i>) Redukcija intencionalnih zahvata na čisti tok svijesti (<i>bhav'aṅga-soto</i>)

S h e m a 2.

Rūpa-dhānam (noetsko područje)	Arūpa-dhānam (noematsko područje)
1. Polazni stepen intelektualne djelatnosti — <i>cogito</i> (<i>vitakka-viçāro</i>)	5. Područje neograničenog prostora (<i>ākāsānañcāyatanam</i>)
2. Isključenje intelektualne djelatnosti (<i>avitakka-aviçāro</i>)	6. Područje neograničene svijesti (<i>viññāṇañcāyatanam</i>)
3. Uravnoteženost pažnje (<i>upekhako satimā</i>)	7. Područje ničega (<i>ākīñcāññāyatanam</i>)
4. Ravnodušnost čiste pažnje (<i>sati-pārisuddhi upekhā</i>)	8. Područje ni-predočavanja-ni-nepredočavanja (<i>neva-saññā-nāsaññāyatanam</i>)

¹¹⁵ *Visuddhi-maggo*, IV, 93.

¹¹⁶ Ibid. IV, 170. — I ostala su obilježja u ovom i srednjem stupcu preuzeta iz istog komentarskog izvora, ukoliko ne spadaju u osnovni tekst.

U shemi 2. četiri stupnja *rūpa-dhānam* obilježena su karakteristikama sažetim iz strukturne analize u shemi. 1. Njima odgovaraju (u stavcima 5—8) *kategorijalna područja (āyatanam)* noematskih korelata formulirana u opisu strukture *arūpa-dhānam*.

Napomene uz shemu 2.

»Prirodni stav« fenomenološki nereduciranog *cogito* sastoji se u djelatnosti zahvaćanja svijeta u modusima njegove datosti i u intelektualnoj asimilaciji. »Grubi« (*sthūlam*) materijalni svijet dat je *cogitu* najprije u prostornim dimenzijama. I vremenska se dimenzija u intelektualnom procesu (*tarkaḥ*) svodi na prostornu.¹¹⁷ U tom procesu intelekt upotrebljava svijet kao »hranu« (*āhāro*). Tu nam upada u oči sličnost Nietzscheove fiziologije spoznaje s indijskom.¹¹⁸ Beskonačnost svijeta jest beskonačnost »gladi« i »žeđi« (*taṇhā*) *cogita* kao »volje za moć«, koja stvarajući sama sebe formira intelekt (*cogito*) kao oruđe za vlastite potrebe (usp. Schopenhauerov izvod). »Čisti um« proizvod je metafizičke potrebe transcendiranja »praktičkog uma«. U tom je smislu upravo kategorijalno analitička funkcija *vitakka-viāro* prastavno recipročna i uzajamno uvjetovana (*paṭiāā-samuppanno*) sa transcendentalno-estetskom strukturom »neograničenog prostora«.

Redukcija logičko-diskurzivne funkcije *vitakka-viāro* znači prema tome istovremenu redukciju noematskog sadržaja (Aristotelovske »materije«) svijesti-o-svijetu ili svijesti »razaznavanja« (*viññāṇam*) na prazne kategorijalne oblike spoznajne svijesti uopće. Neograničenost prostora koekstenzivna je s neograničenošću svijesti.

Redukcija ekstrovertne (*bāhīram*) na introvertnu (*adāhattam*) dimenziju dobro je poznata modernoj fenomenološkoj filozofiji kao introverzija prostorne u vremensku svijest (*Zeitbewusstsein*) čija se neograničenost konačno stapa s čistim tokom egzistencijalne struje svijesti (*bhavaṅga-soto*). Redukcija strukturne kategorijalne svijesti s ontoloških područja na čisti tok mogla bi se u terminologiji suvremene filozofije egzistencije označiti kao 'ništvovanje' (Sartre: *nihilation*). Tako doseg 'čistog toka svijesti' koincidira s intencionalnim doživljajem ništavila. Akt uravnoteženja vanjskog i unutarnjeg pročišćenja svijesti u reduk-

¹¹⁷ Usp. Bergsonovu i Heideggerovu kritiku racionalizacije i scientificke simplifikacije vremenskog karaktera egzistencije, a i razlike u shvaćanjima tih dvaju autora, u mojem radu *Karma-the Ripening Fruit*. (V. bilj. 45).

¹¹⁸ Usp. Nietzsche, *Die Unschuld des Werdens, Der Nachlass*, izd. A. Baeumler, Bd. II, Leipzig, Kröner, 1931. »Aus dem Gedankenkreis des Willens zur Macht«, §§ 182, 186, 190—200 *passim*.

tivnom postupku u Buddhinu je prikazu (v. tekst 27. u odlomku 6) iskustvo održavanja ravnoteže u lebdenju na toj 'struji' bez podrške (*ālambanam*) u bilo kojem doksičkom vidu vjere u realnost. Slično su iskustvo znali vrlo živo opisati oni koji su ga dosegli, ili barem pokušali doseći, jednako na »drevnom Istoku« kao i na »modernom Zapadu«; u užem filozofskom okviru počevši od W. Jamesa i H. Bergsona. To je upravo doživljaj svijeta kao *samādhi*, prema razjašnjenju te složenice koje daje već Buddhaghoso: »držati« (*dhā*) »čvrsto« (*ā*) »skupa« (*sam-*) u žarištu zrake pažnje. Izvan toga zahvata svijet se ili rasplinjuje u ništavilo (*suññam*) ili se rasčlanjuje i dezintegrira u atome zbivanja (*dhammo*) u značenju analognu Russellovu pojmu »event«. U sistemu *yogaḥ samādhi* u tom najstabilnijem smislu obilježava posljednji (osmi) stupanj meditativnog dostignuća, koji slijedi iza stupnja *dhyānam* (sk. za *dhānam*) u terminologiji tog sistema.

Takva ravnoteža još uvijek iziskuje ogroman napor pažnje. Ako se taj napor *sammā-vāyāmo*) uspješno održi, on će se prirodno razviti u smireno stanje lakoće i ravnodušnosti, gdje su i zamjećivanje i nezamjećivanje predodžbenih sadržaja i svjesnih poticaja ispunili svoju dijalektičku svrhu i izgubili smisao u čistom intenzivnom iskustvu. To je ravnodušnost ili *upekhā*, *apatheia* u značenju krajnjeg dostignuća opisanog na četvrtom stupnju *dhānam*.

U kanonskoj šablonizaciji tekstova o *rūpa-* i *arūpa-dhānam* dogodilo se s razloga na koje se na kraju potrebno kratko osvrnuti, da je struktura *arūpa-*, mjesto da bude koordinirana na ovdje prikazani način, redovno nadređena primarnijoj i češćoj strukturi *rūpa-dhānam*, a izraz *dhānam* sam za sebe obilježava strukturu analiziranu u shemi 1. Nema sumnje da su stupnjevi redukcije, koji su ovdje interpretirani kao noetski (a vulgarnije bi se mogli nazvati 'subjektivnim' stanjima 'meditativne' svijesti), temeljniji za neposredni doživljaj i primjenu cijelog postupka. Oni određuju upotrebu alata kontemplacije, dok se druga skupina odnosi na materijal koji je obrađen i na dostignuća (*sādhana*) te obrade. Prilično brzo zamiranje kontemplativne prakse na ovoj osnovi i potiskivanje Buddhina specifičnog sistema jednostavnijim i konkretnijim nuzoblicima (na koje nailazimo već i kod Buddhaghose, iako u to ovdje nije moguće zalaziti), a osobito sve snažniji utjecaj mehanizacije »čiste tehnike« mnogo starijeg i površnijeg sistema *yogaḥ*, koji obećava mnogo više od »utihnuća« i »utrnuća« onome tko se odluči na takav zanat — sve je to djelovalo, uz niz teoloških razloga i utjecaja, da prevlada shvaćanje da su stupnjevi *arūpa-dhānam* posve odvojeni od temeljnih ili »početničkih« *rūpa-dhānam*; da su ti »viši« stupnjevi metafizička (»transcendentalna«!) stanja »nebeskih svjetova« u kojima

žive naročite vrste bogova. — Zdravijoj i jedrijoj inteligenciji slavnog tibetanskog pjesnika-yogija Milarepe (11. st.) činila se ta vrsta nebeskih svjetova gluplja od svih ostalih do kojih je uspio da zahiri ljudski um:

Onesviješteni u stanju zanosa
 bogovi u četiri nebeska carstva bezobličnosti
 nisu sposobni da razluče dobro od zla.
 Jer njihov je duh otupio i otvrdnuo,
 bešćutni su i bez osjećaja.
 U nesvjesnoj opojnosti proživljuju
 eone u tren oka.
 Kako je žalosno da ni toga nisu svjesni!
 Jao, ta nebeska rođenja
 nemaju ni smisla ni vrijednosti.
 A kad im se pobude zle misli,
 počinje ponovni pad bogova.
 U raspravama o uzroku njihova pada
 učenjacima se suše labrnje
 dok u praznim riječima traže razjašnjenje.
 Da vam opišem užas božanske smrti,
 to bi vas utuklo i obeshrabrilo.
 Zapamtite to i budite revni u njezi zadubljenja.

h) Iz slijedeća dva poredbena teksta čitalac može zaključiti, u najširim crtama, do koje je mjere arhajski prototip metode *epoché*, primijenjen u buddhističkoj strukturi *dhānam*, na svom specifičnom području smisleno usporediv s Husserlovom metodom fenomenološke redukcije, sa stanovišta njene primjenjivosti u analizi egzistencijalnog ustrojstva čovjekova bića-u-svijetu.

Husserl¹¹⁹

Pretpostavimo da s užitkom promatramo jabukovo stablo koje cvjeta u vrtu, svježe zelenilo ledine, itd. Očito je da promatranje i užitak što ga prati nisu istodobno ono što promatramo i što nam se sviđa. S prirodnog gledišta jabukovo stablo postoji u transcendentnoj zbilji prostora, a promatranje i sviđanje duševna su stanja koja pripadaju nama kao realnim ljudima... U nekim slučajevima, međutim, kaže se kod ovakva doživljajnog stanja da je opažanje »samo halucinacija«, a ono što se opaža — to jabukovo stablo pred nama — ne postoji u »zbiljskoj« realnosti. Tako je poremećen prirodni odnos za koji smo prije smatrali da postoji zbiljski. *Preostaje sama predodžba, nema više ničeg zbiljskog na što se odnosi.* Prijeđimo sada na fenomenološko stanovište. Trancendentni svijet stavljamo u »zgradu«. Zajedno sa ci-

¹¹⁹ *Ideen...* I, str. 182—3, § 88. Podvlačenja su moja.

jelim fizičkim i psihičkim svijetom *zbiljski opstanak realnog odnosa predočavanja i predočenog ulazi u zgradu*; pa ipak očigledno preostaje odnos predočavanja i predočenog (kao i svidanja i onog što se sviđa). Taj se odnos izražava na razini eidetske datosti u »čistoj imanenciji,« tj. samo na osnovi fenomenološki reduciranog doživljaja opažanja i užitka, onako kako se uključuje u *transcendentalni tok doživljaja*. To je upravo situacija koja nas ovdje zanima, čista fenomenološka situacija.

Buddho

U trećem dijelu zbirke *Maḍḍhima-nikāyo* treći odsjek od deset govora pod naslovom *Suññata-vaggo*, ili »Poglavlje o ništavilu«,¹²⁰ počinje uvodnim govorom o ništavilu koji, iako je nepopularan među zapadnim interpretatorima još više nego među istočnim panditima, smatram najvažnijim osnovnim tekstom kako za razumijevanje Buddhina učenja o ništavilu tako i za reduktivnu metodu meditativnog zadubljenja, *dhānam*. U toj je povezanosti dviju temeljnih filozofskih tema Buddhina učenja jedinstvena važnost ovog govora i u tome što ukazuje na odnos i sjecišnu točku dvaju osnovnih termina teorije ništavila: obuhvatnog pojma 'ništavila' ili 'nuliteta' -*suññatā*- bića »po sebi« i »za sebe« (v. tekst /25/) i noematskog područja 'ničega' (*ākāraññāyatanam*) u specifičnom reduktivnom dosegu meditativne svijesti.

— Kao i prije, Ānando, tako i ja sada pretežno boravim u stanju ništavila (*suññatā*)... Ne obraćajući pažnju ni predodžbi sela ni predodžbi ljudi, isposnik na osnovi predodžbe o šumi održava jedinstvo pažnje. On tom predodžbom (*saññā*) šume prožimlje, bistri, stišava i oslobađa duh. Tada spoznaje: »Brige koje nastaju na osnovi predodžbe sela više ne postoje, a ni brige koje nastaju na osnovi predodžbe ljudi. Jedina briga koja postoji ograničena je na jedinstvo (pažnje) na osnovi predodžbe o šumi. Ovako usmjereno predočavanje ne uključuje ništa (*suññam*) od predodžbe sela, a ni od predodžbe ljudi. Neponišteno (*asuññatam*) je samo jedinstvo (pažnje) na osnovi predodžbe o šumi.« Takav je, Ānando, njegov adekvatni, nesmetani, pročišćeni pristup ništavilu.

(Na isti način isposnik dalje reducira opseg zrake pažnje isključenjem predodžbe šume, tako da preostaje jedino predodžba »zemlje« u čistoj eidetskoj predodžbenoj obuhvatnosti, svojstvena ranije spomenutoj *ka-sīna* kontemplaciji fizičkih elemenata:)

— Kao kad se volovska koža napne na stotinu klinova, tako da na njoj

¹²⁰ Prvi prevodilac ove zbirke govora na njemački, K. E. Neumann, čiji je prijevod estetski ostao najljepši i zato najpopularniji u nizu izdanja, ali terminološki i interpretativno nepouzdan, prevodi naslov ovog dijela zbirke, a i ovdje citiranog govora sa »siromaštvo«, pa prema toj metafori podešava cijeli tekst. Time je, prirodno, i sama namjena teksta da posluži kao pouka za metodu zadubljenja i njenu središnju tematiku postala neprepoznatljiva.

ne ostane nijedan nabor, isto tako, Ānando, isposnik ne obraća pažnju ni uzvisinama ni udubinama zemljišta, ni nanosima rijeka, drvlju ni kamenju, ni brdima ni dolinama, nego na osnovi predodžbe o zemlji održava jedinstvo pažnje...

(Na slijedećim stepenima proširenja poništavanja noematskih sadržaja bivaju postepeno reducirana četiri kategorijalna područja *arupa-dhānam*: prostor, vrijeme, područje ničega, a konačno i sama intencionalna svijest o ni-zamjećivanju-ni-nezamjećivanju.)

— A zatim, Ānando, isposnik više ne obraća pažnju ni predodžbi ničega ni predodžbi područja ni-predočavanja-ni-nepredočavanja, nego na osnovi sabranosti (*samādhi*) duha (*ćeto*) bez obilježja (*animittam*) održava jedinstvo pažnje. Tom sabranošću bez obilježja prožimlje, bistri, stišava i oslobađa duh (*ćittam*, noematska svijest, za razliku od gornjeg izraza *ćeto* koji obilježava noetski aspekt *cogita*). Tada spoznaje: »Brige koje nastaju na osnovi predodžbe područja ničega više ne postoje, a ni brige koje nastaju na osnovi predodžbe područja ni-predočavanja-ni-nepredočavanja. Jedina briga koja još preostaje ograničena je na ovo tijelo, čiji život zavisi od šest područja osjetnosti. Ovako usmjereno predočavanje ne uključuje ništa (*suññam*) od predodžbe područja ničega (*ākiñcaññam*), a ni od predodžbe područja ni-predočavanja-ni-nepredočavanja. Neponišteno (*a-suññatam*) je samo ovo tijelo, čiji život zavisi od šest područja osjetnosti...

I dok tako više ne obraća pažnju ni predodžbi područja ničega, a ni predodžbi područja ni-predočavanja-ni-nepredočavanja, nego na osnovi sabranosti duha bez obilježja održava jedinstvo pažnje i tom sabranošću bez obilježja prožimlje, bistri, stišava i oslobađa duh, isposnik spoznaje: »Ova je sabranost duha bez obilježja čvrsto utemeljena i proniknuta. Pa ipak je i sve ono što je čvrsto utemeljeno i proniknuto tek nepostojana i prolazna pojava.« Tko je i to spoznao i uvidio, tome se duh oslobađa taloga strasti, taloga bivstvovanja, taloga neznanja. U oslobođenome se spoznaja oslobođenja očituje ovako: »Iskrpljeno je rađanje, izivljen je asketski život, učinjeno je što je trebalo učiniti, tako da više ništa ne preostaje. Brige koje potječu iz taloga strasti više ne postoje, a ni brige koje potječu iz taloga bivstvovanja i iz taloga neznanja. Briga koja još preostaje ograničena je na ovo tijelo, čiji život zavisi od šest područja osjetnosti.« ... Tako za ono što nije tu uviđa: »To nije ništa.« Preostaje ono što je tu. I spoznaje: »Budući da je ovo, onda je i ono.« Takav je, Ānando, njegov adekvatni, nesmetani, pročišćeni pristup ništavilu.

(34) M. 121. *Ćula — suññata — suttam* (Sažeti govor o ništavilu)

8. ETIKA

a) Riječ *ćeto*, prevedena u prethodnom tekstu sa »duh«, mogla bi se u širem kontekstu prevesti možda adekvatnije sa »ćud«. U pāli tekstovima nailazimo više puta na izraz *ćeto-vimutti*, ili »oslobođenje ću-

di«, kao obilježje cilja pročišćenja od prljavih izljeva i taloga (*āsavo*), čiji doseg »putem pročišćenja« (*visuddhi-maggo*) Buddho naziva »utrnućem« (*nibbānam*). Kao i »srednji put« tako i ovaj cilj »pročišćenja« na prvi pogled podsjeća na ideal mazdaističke i Aristotelove etike, *katharsis*. No i ta je asocijacija s etikom društveno-političkih vrednota tek djelomično opravdana, iako u svom dosegu autentičnija od prve. *Katharsis*, kao bitno obilježje introverzije umjetničkog doživljaja, usporedio je s dubljim idealom oplemenjenosti čudi, o kojem je ovdje riječ, najadekvatnije buddhističkom shvaćanju Schopenhauer (68, »Svijet kao volja i predodžba«):

Znamo da su časovi, kad oslobođeni od prodornog pritiska volje izranjamo, tako reći, iz teške zemaljske atmosfere, najsretniji u životu. Iz toga možemo zaključiti kako blažen mora biti život čovjeka čije htijenje nije ušutkano tek za nekoliko trenutaka, kao u užitku u ljepoti, nego zauvijek, doista potpuno utrnuo ...

b) U prvom odlomku ovog poglavlja upozorio sam na Buddhino energično odbijanje heteronomizma u »moralnim i ritualnim propisima« u vezi s opasnošću od legalističkog umrtvljavanja živog i prvobitnog etičkog doživljaja. Ta je opasnost u pāli tekstovima na više mjesta živo i konkretno istaknuta i opisana. Pa ipak je u povijesnom razvoju buddhističkih religija ta opasnost prevladala i preplavila prvobitni *ethos*. Snažan povod razvoja u tom smjeru bio je sigurno i Mahāvīrinom reformom i rasprom s đainima osnaženi kazuizam bezbrojnih pravila fizičke discipline. Te su šablone našle svoj blijedi i kržljavi odraz i na buddhističkoj strani i razrasle se na svoj bespredmetni način u istoj tropskoj klimi. Buddho je, kako je već rečeno, odbijao *kriterij* đainskog asketizma i vjerovanja da se tjelesnim sredstvima mogu postići duševne svrhe, iako time nije odbijao i samo *načelo* asketske stege tijela-i-duha (ili točnije pet »ogranaka« -*khandho*- ljudskog bića). No upravo je zbog toga rezultat takmičenja njegovih sljedbenika u formalističkom množenju i dijeljenju kazuističkih pravila bio tim nepovoljniji u usporedbi s Mahāvīrinom temeljitijom reformom. Kad je buddhizam nakon nekoliko stoljeća, u Ašokinu carstvu, postao državna vjera i sredstvo miroljubivog širenja i osnažavanja državne vlasti i izvan granica carstva, koje su se naglo širile, hramski se ceremonijal izravnao s dvorskim, a daljnja mu se nadgradnja sastojala iz tabuizma feudalnog porijekla, koji je sve to više po brāhmanskim uzorima trebao nadopuniti oskudnost vjerskih elemenata *quasi*-religije na kojoj se temeljio. Sve se to odrazilo — i povoljno i nepovoljno — i na odnos laika prema svećentvu i na laički moral.

U đainizmu je i danas *mūniju*, tj. redovniku koji je isposnik i pustinjač, strogo zabranjen ulaz u hram, ili sudjelovanje u bilo kakvim vjerskim obredima, izuzev propovijedanje, a i boravak na jednom mjestu dulje od nekoliko mjeseci. U Srednjem vijeku počele su se i tu graditi samostanske izbe u manje rigoroznim sektama i samostani za redovnice. Zahvaljujući tom labavljenju discipline, i meni je bilo jedanput omogućeno da u Kalkati posjetim jednog »bijelo obučenog« *muni-ja*, koji je privremeno boravio u gradskom samostanu. Njegova je »izba« bila platforma od blizu dva kvadratna metra na vrhu otvorenog stubišta. Takve su, čini se, još uvijek najveće privilegije redovnika te religije, čije se svećenstvo nije nikad korumpiralo iz jednostavnog razloga što je isključeno i izgnano iz hrama u đunglu i pustinju.

Iako je đainizam i danas dosljednije i strože ateističan od buddhizma, upravo prototip religije u kojoj nema mjesta za božanske antagoniste ljudskih heroja, u njemu je ipak u potpunosti sačuvana vjera u besmrtnost duše kao individualne monade koja teži ka mehaničkom smirenju »na vrhu svijeta«. Vidjeli smo da je Buddho smatrao taj ideal *nirvāne* proturječnim i da je u svom dijalektičkom obratu negirao u prvom redu dušu, a bogove osudio da svisnu od gladi. No budući da svećenik nije isključen iz hrama, da u svojim funkcijama nije zamijenjen brāhmanom kao što je slučaj u đainizmu, buddhističko je svećenstvo konačno »dozvolilo« kraljevima, iz tolerancije prema kraljici koja je redovno bila inovjerka, da i indijski bogovi, pretežno Višnu, dobiju skromno sklonište u buddhističkim hramovima. U tu često grotesknu dobroćudnost oportunizma vjerske tolerancije, kojom u povijesti religija azijske religije mogu čak da se ponose u usporedbi sa barbarstvom dogmatskog Zapada, ovdje nije mjesto dalje zalaziti.

Bilo je ipak potrebno spomenuti i te okolnosti da se istakne jedna bitna usporedba đainizma i buddhizma koja odatle proizlazi kao odlučni činilac za odnos asketskog i laičkog morala:

U đainizmu je laički pripadnik vjerske zajednice potpuno integriran u isti postepeni tok pročišćavanja i oplemenjivanja duha koji slijedi i redovnik. Ne postoji ni granica prijelaza iz jednog stupnja u drugi, budući da postoji preko deset osnovnih stupnjeva asketskog napuštanja i odustajanja od svijeta, od kojih su tek nekoliko najviših izrazito monaški. No i laiku je dopušteno da presegne i tu granicu, a da se ne zaređi. Tako je, na primjer, i spomenuti vjerski akt i obred odustajanja od života gladovanjem do smrti bio uvijek jednako dopušten laiku kao i redovniku.

U buddhizmu taj prijelaz iz svjetovne u asketsku etiku također postoji u jedinom »obredu« koji se može smatrati službeno dopuštenim. To je obred preuzimanja propisa ćudorednog života — *sīlam*, koji je redovito popraćen vršenjem dobrih djela u obliku darivanja hrane i drugih dopuštenih potrepština pripadnicima Buddhina prosjačkog reda — *bhikkhu*.

Za laike redovno važi pet osnovnih pravila ćudorednog života. Za zaređenje u prosjački red potrebno je strože pridržavanje deset takvih pravila. Laici koji se na blagdane, ili inače u svrhu povremenog povlačenja u meditativni život i duhovne vježbe, skupljaju u hramskim »vrtovima« (*ārāma* je naziv za hram u širem smislu riječi, budući da se i u buddhizmu još osjeća da je i samo postojanje hrama neslužbena koncesija *quasi*-religiji), obavezuju se da će se pridržavati za to vrijeme osam, a ponekad i svih deset pravila ćudoređa. — I to je sve u čemu se buddhistička religija službeno sastoji, pogotovu za laika. Tih deset pravila ćudorednog života *-sīlam-* glase:

1. Nastojat ću da ne ubijem nijedno dahom obdareno (živo) biće.
2. Nastojat ću da se suzdržim od uzimanja onog što mi nije dato (od krađe).
3. Nastojat ću da se suzdržim od nećudorednih spolnih odnosa. (Za redovnika ovdje dolazi zavjet asketske suzdržljivosti.)
4. Nastojat ću da se suzdržim od laganja.
5. Nastojat ću da se suzdržim od alkoholnih pića i opojnih sredstava.
6. Nastojat ću da se suzdržim od jela u nepropisno vrijeme (tj. od podneva do slijedećeg jutra).
7. Nastojat ću da se suzdržim od priredbi plesa, pjevanja i igrokaza.
8. Nastojat ću da se suzdržim od upotrebe cvjetnih vijenaca, mirisa, kozmetičkih sredstava za uljepšavanje i ukrasa.
9. Nastojat ću da se suzdržim od visokih i udobnih ležaja.
10. Nastojat ću da se suzdržim od primanja zlata i srebra (novca uopće).

Potpuno zaređeni *bhikkhu* obavezuje se da će se pridržavati kodeksa od 150 pravila ćudorednog života, kojima je dodato još 75 pravila pristojnog ponašanja, koja se smatraju dodatkom za koji je najprije bilo očito da se može mijenjati i prilagođavati prilikama života i sredine. Pošto je vrlo brzo došlo do nesporazuma o tome koja su pravila

»manje važna« u principu, okamenila su se i dodatna pravila pristojnosti još prije Ašokina vremena među sljedbenicima pāli kanona. To, naravno, nije spriječilo dalje bujanje đungle formalnih i ceremonijalnih propisa, koji se nazivaju »komentarski razvoj«, a njihova je svrha bila da preplave i zaobiđu osnovnih deset vrlina i njihovu razradu za potrebe asketskog i samostanskog života u osnovnih 150 pravila službenog kodeksa koji se naziva *Pāṭi-mokkho*, ili »obaveza«. To je osnova *vinaya-piṭake*, ili zbirke od pet knjiga redovničke discipline u pāli kanonu, *Ti-piṭakam*.

c) Dalje od toga, sve je prepušteno, osobito za laika, osobnom izboru tekstova iz zbirke Buddhinih govora i njihovu komentiranje, koje nije ograničeno nikakvim dogmama. Prirodno je da »svjetovni čovjek« (*puṭhuddano*, s omalovažavajućim nuzznačenjem »priprost« i »neuk«) traži i odabire pouku u Buddhinim razgovorima s njemu ravnim svjetovnim ljudima, a osobito s kraljevima i velikašima koji su ga često dolazili pitati savjet. Izoliranjem takvih tekstova, a još više njihovim komentiranjem, razvila se s vremenom i u buddhizmu (iako ne u istom smislu kao u islamu) doktrina o »dvije istine«, koja pretpostavlja da je Buddhina poruka za laike bila nešto potpuno drugo i strogo odvojeno od pouke namijenjene redovnicima. U okviru pāli buddhizma nije bilo moguće da se razvije učenje o tajnoj ili ezoterijskoj predaji na ovom posljednjem području, jer je Buddha vrlo izrazito odbijao takve tendencije, koje su postojale među brāhmanima koji su svoju mudrost prenosili od učitelja na učenika u izolaciji, došaptavali je onome tko je »sjedio do nogu« učiteljevih (*upa-niṣad*). Nasuprot tome Buddha ističe da »*buddhe* ništa ne zadržavaju u stisnutoj šaci«. Tek se *mahā-yānam* religije počinju temeljiti na vjerovanju, da je stanoviti dio Buddhina učenja bio pohranjen u božanskom i u zmijskom carstvu, odakle je trebalo da se vrati ljudskom svijetu 500 godina poslije Buddhine smrti, kad je, prema Buddhinim vlastitim riječima, zanimanje za njegovo učenje nužno moralo početi da opada nagriženo zubom vremena. Tako se *mahā-yānam* javlja kao kriptička obnova mistički i magijski preobraženog buddhizma.

U svjetovnom učenju, koje se tako nastoji što potpunije otcijepiti od bitnog i temeljnog dijela poruke za koju se smatra da nije za prosječnog čovjeka, nesposobnog da se otcijepi od žeđe za životom i odrekne svijeta, traži se, osobito danas, osnova društvenog morala i ideal aktivnog preporoda zajednice. Doista, Buddhin kritički stav, ne samo prema religijsko-moralnom nego i prema društveno-političkom uređenju njegova vremena i sredine, toliko snažno odudara od uvriježenih okolnosti i mjerila u Indiji, još i u 20. stoljeću, da je mogao poslužiti

kao pokretna snaga i u širim masama za oslobođenje od tiranije nedemokratskih vladara, a osobito od kastinskog poretka.¹²¹ Tako je došlo i do snažne obnove buddhizma u Indiji inicijativom Đ. Nehrua i Ambedkara povodom 2500-godišnjice Buddhine ere polovicom 20. stoljeća. Taj je pokret među potčinjenim kastama još uvijek u snažnom porastu. Ne samo Nehru, nego i Sukarno, uz niz drugih poslijeratnih državnika Azije, proglasili su »pet *sīla*« osnovom svoje ideologije.

Istina je da takav »negatorski« (*nāstikam*, u odnosu prema veda-ma) stav nije ni bio ni ostao isključivo obilježje Buddhina pokreta, nego je to u njegovo doba, a i kasnije, stav svih vanvedskih prosjačkih i asketskih redova (*śaṅṅyāsi*) s kojima se invazija Arijata neprestano i sve to više sukobljavala u stoljećima prodiranja sa zapada na istok i na jug.

U nizu govora o nedaćama svjetovnog čovjeka, Buddho potiče slušaoce na »zrelo rasuđivanje« (*apaṇṇako-dhammo*, v. M. 60) i »podozrenje prema onome što je sumnjivo« i sporno, upozorujući ih posebno na opasnost vjerovanja u tradiciju i autoritet svetih knjiga. Slijedeći odlomci iz najčuvenijeg i najčešće citiranog od tih govora ponavljaju se i u drugim tekstovima. To je govor građanima Kesaputte, pripadnicima plemena Kālāmā, u zemlji Kosali.

— Dobro je, Kālāme, da sumnjate, dobro je da ste u neizvjesnosti. Vaša je neizvjesnost nastala o onome što je sporno. Ne dajte se zavesti onim što se prepričava, ni što je postalo tradicija, ni tvrdnjama, ni zato što je u skladu sa svetim knjigama (*piṭakam*, naziv za tekstove Buddhinih govora), ni logičkim zaključcima i izvodima, ni zato što se po svemu sudeći čini da je tako, ni zato što vam se neko gledište čini uvjerljivo, ni iz formalnih razloga, ni zato što tako kaže isposnik koji vam je učitelj — nego tek onda kad sami spoznate da su te stvari nepovoljne, prijekorne, nedostojne mudraca, da onome tko se njima bavi ili ih usvaja nanose štetu i patnju — tada ih, Kālāme, napustite. (Ista se formulacija ponavlja i za usvajanje onoga što je neosporno dobro.) — Sljedbenik plemenitih uzora... već u ovom vidljivom životu nalazi ove četiri utjehe:

1. Ako doista postoji drugi svijet i dozrijevanje ploda dobrih i zlih djela, onda je sigurno da ću se ja, kad se raspadne ovo tijelo, poslije smrti preporoditi u svijetu nebeske sreće.
2. Ako ne postoji drugi svijet i dozrijevanje ploda dobrih i zlih djela, onda ja već ovaj život provodim u zadovoljstvu bez neprijateljstva, stradanja i brige.

¹²¹ Dokumentarnu studiju o tome, a uz to i o socijalnoj filozofiji buddhizma u širem smislu, napisala su dva profesora cejlonskog univerziteta, G. P. Malalasekera i K. N. Jayatilleke, za UNESCO 1958. pod naslovom *Buddhism and the Race Question*. Glavni dio te knjige objavljen je pod istim naslovom u izdanju Buddhist Publication Society, Kandy 1974.

3. Ako zlo stiže onoga tko zlo čini, a ja ne smišljam ništa zlo ni protiv koga, kako može zlo djelo da mi naškodi?

4. Ako zlo ne stiže onoga tko zlo čini, onda mi je jasno da sam čist i u jednom i u drugom pogledu.

(35)

A. III, 35 *Kālāma-suttam*

d) U to su doba uz kraljevine kojima su upravljali mahā-rāḍe uz savjetodavne skupštine u srednjoj Indiji bile u naglom porastu i tipične gradske i plemićke republike s parlamentarnim poretom, usporedive s renesansnim državama u Italiji. Nedavno iskapanje grada Kōsambi, nedaleko od područja gdje je održan i upravo citirani govor, a gdje je Buddhina zajednica bila vrlo razvijena i ustaljena, pokazalo je da je taj grad nedugo prije Buddhina vremena sagrađen po raskošnom uzoru gradova u dolini rijeke Sindhu u tisućljeću prije arijske invazije. Za studij ekonomsko-političkih prilika što su dovele do obnove te vrste gradskih država, važan su izvor pojedinosti opisane u nizu Buddhinih govora koji potječu iz te sredine.

U vezi s pitanjima o upravljanju državom Buddho se redovito osvrće u naknadnim usporedbama na organizaciju svoje redovničke zajednice (*sangho*). U drugim slučajevima Buddho izričito prekorava vladare samodršce i odvraća ih od osvajačkih ratova kad dođu da ga pitaju za savjet. Likovi nekih samodržaca opisani su brutalnim realizmom. Tipičan primjer pouke prosjačkoj zajednici povodom prijekora političkih samodržaca i osvajača nalazimo na početku dugog govora koji opisuje posljednjih nekoliko mjeseci Buddhina života. Buddho se u to doba nalazio u Rāḍagahi, prijestolnici Magadhe, gdje je tada vladao Aḍātasattu, koji je ubio svog oca Bimbisāru, spomenutog prije među prvim i najodanijim Buddhinim mecenama. To se ubojstvo, osobito u komentarskoj književnosti, dovodi u vezu i s rasprom među Buddhinim i Mahāvīrinim sljedbenicima, budući da je Aḍātasattu bio zaštitnik Buddhina glavnog takmaca i rođaka Devadatte, koji se odmetnuo od njega i osnovao svoju antagonističku ḍainsku sektu. Aḍātasattu se naknadno priklonio Buddhi i pokajao za svoj grijeh. Stanje političke nelagodnosti i vladareva ispovijed pred Buddhom opisani su snažnim dramatskim crtama u jednom od najljepših i najvažnijih dugih govora, *Sāmañña-phala suttam* (D. 2).¹²² Govor o posljednjim danima Buddhina života, u istoj zbirci, počinje se opisom Aḍātasattuovih priprema da napadne susjednu državu plemena Vaḍḍi, kojom je vladala plemićka skupština. Aḍātasattu pošalje predsjednika svog vladarskog savjeta

¹²² V. bilj. 111 uz ovo pogl.

(*mahā-matto*) brāhmana Vassakaru (»proizvođača kiše«) Buddhi da dozna njegov stav:

— Otiđi, brāhmane, k Blaženome... pa mu reci ovako: »Gospodine, vladar Magadhe Aḍātasattu, sin kneginje iz Vidéhe, želi da napadne zemlju Vaḍḍi, i prijeti ovako: 'Navalit ću na Vaḍḍije, ma koliko da su snažni i moćni, skršit ću ih i svladati, potlačit ću ih jadom i nevoljom!'« A ti, brāhmane, dobro zapamti što će ti Blaženi odgovoriti, pa me obavijesti, jer *buddhe* ne govore neistinu.

(Kad je brāhman saopćavao Buddhi poruku svog gospodara) redovnik Ānando stajao je Blaženom iza leđa i hladio ga lepezom. A zatim Blaženi oslovi redovnika Ānandu ovako:

— Jesi li ti, Ānando, čuo da Vaḍḍi redovito i u velikom broju zasjeda-ju u vijeću?

— Jesam, gospodine.

— Tako dugo, Ānando, dok Vaḍḍi budu redovito i u velikom broju zasjedali u vijeću, može se očekivati da će jačati, a ne slabiti. ... Sve dok budu složno vijećali i složno odlučivali — dok ne ozakone ono što nije zakonito i ne prekrše ono što je zakonito, dok se budu pridržavali zakona starog poretka Vaḍḍija — dok budu cijenili i poštovali svoje starješine... i pridržavali se njihovih uputa — dok žene i djevojke ne budu otmicom dovođene ni nasilno zadržavane u njihovim obiteljima — dok budu cijenili, poštovali i održavali svoja stara svetišta... opravdano je očekivati da će postajati sve to jači, a ne slabiji.

A zatim se Blaženi obrati brāhmanu Vassakāri:

— Jednom zgodom, dok sam boravio u gradu Vesālī, u svetištu Sārandade, poučio sam Vaḍḍije o tih sedam nepokolebivih načela. Sve dok ih se budu pridržavali, može se očekivati da će Vaḍḍi postajati sve to jači, a ne slabiji.

... A brāhman odgovori:

— I kad bi se Vaḍḍi pridržavali samo jednog od tih nepokolebivih načela, a kamoli svih sedam, moglo bi se očekivati da će postajati sve to jači, a ne slabiji. Tako dakle, gospodine Gótamo, nije moguće da vladar Magadhe pobijedi Vaḍḍije u ratu, nego treba da se posluži nekim drugim, diplomatskim sredstvom ili razaranjem saveza. — A sada, gospodine Gotamo, treba da idem. Čekaju me mnoge obaveze i poslovi.

— Učini, brāhmane, kako smatraš da je umjesno.

(36)

D. XVI. Mahā-parinibbāna-suttantam

Ovaj tekst dovoljno jasno svjedoči da je Buddho bio zagovornik poretka konzervativnog plemstva i da njegovo učenje o etici društvenih odnosa ostaje u tim granicama. Tome je potrebno dodati jedino povijesno lako objašnjivu činjenicu odrešitog odbijanja kastinske izolacije, koju su nametali arijski osvajači. Taj je novi poredak bio još daleko od pobjede, a kad je prevladao (iako nikad u onoj potpunosti u kojoj ga propovijeda *Bhagavad-gītā*) u razdoblju dinastije Gupta (u 4. i 5. st. n.

e.), to je osnaženje značilo početak opadanja buddhističkih i ostalih vanvedskih heterodoksnih kulturnih tradicija u Indiji. Kao i u Evropi u doba slabljenja feudalnih država, i u Buddhino se doba u Indiji staro konzervativno plemstvo borilo protiv nametanja tuđinske kraljevske vlasti. Taj i takav Buddhin konzervativizam došao je možda najljepše do izražaja u već spomenutom razgovoru s istim vladarem Aḍātasattuom, kad je priznao da je ocoubojica, na kraju govora D. 2 (citiranog u tekstu /31/):

— Doista, mahā-rāḍa, podlegao si grijehu kad si u svojoj slabosti, u svojoj ludosti, u svojoj zlonamjernosti iz vlastoljublja lišio života svog oca, koji je bio ispravan čovjek i pravedan vladar. A ukoliko si, mahā-rāḍa, uvidio da si počinio grijeh i ukoliko si spreman zadovoljiti pravdu, mi prihvaćamo tvoju ispovijed. Doista, mahā-rāḍa, plemićki se poredak učvršćuje time da onaj tko počinj grijeh zadovolji pravdu i da se obaveže da će se ubuduće suzdržavati.

BIBLIOGRAFIJA

II dio

Dainizam

- H. Jacobi, *Jaina sūtras*, nj. 22. i 45. *Sacred Books of the East*, Oxford University Press, 1884. i 1895. — Novo izdanje: M. Banarsidass, Delhi 1964.
- H. Jacobi, *Studies in Jainism*, No. 1, *Jaina Sahitya Samsodhaka Karyalaya* Ahmedabad 1946.
- W. Schubring, *Die Lehre der Jainas, nach den alten Quellen dargestellt u Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*, Bd. III, No. 7. 1934. — Engleski prijevod: *The Doctrine of the Jainas*, M. Banarsidass, Delhi 1962.
- H. von Glasenapp, *The Doctrine of Karman in Jain Philosophy*, Bombay 1942. (prijevod s njemačkoga).
- Mohan Lal Mehta, *Jaina Psychology*. Sohanlal Jaingharma Pracharak Samiti, Amritsar 1955.
- S. A. Jain, *Reality, English Translation of Shri Puḍḍapada's Sarvarthasiddhi*. Vira Sasana Sangha, Calcutta-37, 1960.

Budizam

- Pāli Text Society*, London, izdaje počevši od osamdesetih godina 19. st. do danas pāli tekstove transkribirane latinicom i prijevode u zbirci *The Sacred Books of the Buddhists*.
- Nālandā Devanāgarī Pāli Series* (Bihar Gouvernement) jest indijsko izdanje svih Ti-pitakam tekstova i kanonskih komentara, povodom 2500-godišnjice buddhističke ere, 1956. i d. Izdanje je potpunije i opsežnije nego Pāli Text Society. — Istim je povodom proslave 2500-godišnjice međunarodni kongres buddhističkih učenjaka u Rangun redigirao i izdao u burmanskoj transkripciji sve tekstove pāli kanona. To se izdanje danas smatra službenim u zemljama pāli buddhizma.
- K. E. Neumann (prof. univ. u Beču) dao je krajem 19. st. estetski najljepše i najpopularnije do danas njemačke prijevode zbirki Buddhinih dugih (D) i srednjih (M.) govora, te nekih manjih pjesničkih zbirki. Ti su prijevodi izišli u više izdanja, također i povodom 2500-godišnjice. W. Geiger; P. Dahlke, Nyanatiloka i drugi preveli su u međuvremenu gotovo sva djela Sutta-piṭake, tako da su njemački prijevodi najpotpuniji poslije engleskih, dok francuskih ima vrlo malo. U suradnji s Neumannom
- G. De Lorenzo je preveo na talijanski zbirku govora srednje dužine, *Majjhima-nikāyo*, Bari, Laterza, 1916. i d.
- E. Frola, *Canone Buddhista, Discorsi Lunghi*, Bari, Laterza, 1960—61. Isti je prevodilac objavio i jedan od niza talijanskih prijevoda zbirke Buddhinih kratkih pjesničkih izreka, *Dhamma-pado — L'orma della Disciplina*, Torino, Boringhieri, 1962.
- Obnovljena *Bibliotheca Buddhica* u Moskvi objavila je 1960. (vol. XXXI) prijevod *Dhammapade*. Češki i poljski prijevodi tog djela objavljeni su 1946. i 1948. (V. Lesný i S. F. Michalski).
- Nyanatiloka, *Das Wort des Buddha*, 1906. (niz novijih izdanja objavio Christiani, Konstanz). Jedna od najpopularnijih kratkih antologija, prevedena na mnoge jezike. Autorov engleski prijevod *The Word of the Buddha* objavljuje u nizu izdanja Buddhist Publication Society, Kandy.
- Nyanatiloka, *Buddhistisches Wörterbuch*, Christiani, Konstanz. Autorova engleska verzija *Buddhist Dictionary*, Colombo, Frewin, 1972. (3. izd.). — od niza prijevoda istog autora na njemački, najvažniji je
- Buddhaghosa, *Visuddhi-Magga*, Konstanz, Christiani, 1952. Engleski prijevod istog djela priredio je Nyanatilokin učenik,
- Bhikkhu Nāṇamoli, *The Path of Purification*, Colombo, Semage, 1956. i d.
- Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies*, Kandy, Buddhist Publication Society, 1965.
- Nyanaponika Thera, *The Heart of Buddhist Meditation*, London, Rider, 1962.
- E. Conze, *Buddhist Meditation*, London, Allen-Unwin, 1956.
- Otto Rosenberg, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, Heidelberg 1924. (Prijevod ruskog originala objavljenog kao publikacija br. 45. Fakulteta za orijentalne jezike Lenjingradskog univerziteta.)

- E. J. Thomas, *History of Buddhist Thought*, London 1967.
- K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, Allen-Unwin, 1963.
- G. P. Malalasekera and K. N. Jayatilleke, *Buddhism and the Race Question*, UNESCO 1958. (Skraćeno novo izdanje: Buddhist Publication Society, Kandy 1974.)
- G. C. Pande, *Studies in the Origins of Buddhism*, University of Allahabad 1957.
- L. M. Joshi, *Studies in the Buddhistic Culture of India*, Delhi, M. Banarsidas, 1967.
- R. Johansson, *The Psychology of Nirvana*, London, Allen-Unwin, 1969.

III DIO

KINA - TAOIZAM I KONFUCIJANIZAM

1. OPĆA OBILJEŽJA

U šutljivom je svemiru sadržana veličanstvena ljepota. Postoje očevidne suprotnosti, koje bez riječi vladaju nad četiri godišnja doba. U unutrašnjosti bića postoji neizraženo načelo. Mudrac promatra ljepotu svemira i prozire unutarnji temelj bića.

Čuang-ce (275. pr. n. e.)

Dvije stvari ispunjavaju duh uvijek novim i većim udivljenjem i strahopoštovanjem, što češće i upornije o njima razmišljam: zvjezdano nebo na da mno i moralni zakon u meni. Postojanje jednog i drugog nije tek slutnja zavita u tamu ili u beskrajnu udaljenost za kojom treba tragati izvan vlastitog dogleda, nego ih vidim pred sobom i neposredno ih povezujem sa sviješću o svome opstanku.

Immanuel Kant (1788)

U prikazima razvoja indijske filozofije ističe se uvijek ponovno središnji položaj discipline praktičnog uma koju možemo nazvati *yogah* u najširem vanškolskom značenju tog termina. I dokaz realnosti svijeta, ili kritičke granice do koje je 'realnost' spoznatljiva, u svim se sistemima svodi na praktičko važenje kriterija realne datosti. Pa ipak, o idealu 'praktičnog uma', u kantovskom smislu, u indijskoj filozofiji moguće je govoriti samo posredno kao o idealu oslobođenja od pojavne

egzistencije putem spoznaje njene transcendentalne zakonitosti (*dharma*).

Problem slobode i oslobođenja na osnovi zakonitosti praktičnog uma nalazimo i u središtu kineske klasične filozofije čiji je ideal izražen u pojmu *tao*. Ipak se tumačenje tog pojma, kako prema Lao-ceovoj tako i prema Kung Fu-ceovoj (ili Konfucijevoj, prema evropskom izobličanju tog imena što ga dugujemo kršćanskim misionarima¹) nauci, bitno razlikuje od indijskih teorija o *dharma*. Kineski ideal slobode, za razliku od indijskog, nije usmjeren ka transcendenciji kozmičke egzistencije, nego teži za svojim ostvarenjem u prvom redu u skladu društvenog života. Sklad moralnog poretka u ljudskoj zajednici i prirodnog poretka u svemiru treba da bude garancija slobode. Ta je točka ravnoteže ujedno i idealna moralna vrijednost statičnosti i konzervativnosti u klasičnom kineskom pogledu na svijet i život.

U kineskom panteizmu ideal smirivanja i smirenosti odgovara indijskom idealu slobode i oslobođenja (*mukti*). Savršeni je poredak onaj koji je vrijedio za vladare zlatnog vijeka mitološke prošlosti kada se po istoj zakonitosti ravnalo kretanje zvijezda na nebu, vladavina legendarnih kraljeva na zemlji i život »stotine zemljoradničkih obitelji« koje su temelj kineskog naroda i države. Mitološki se poredak daleke prošlosti često svodi na naturalistički ideal primitivnog poljoprivrednog društva, osobito u antikonfucijanskim teorijama.

Ovakvim se sociologiziranjem ideala ljudskog života pojačava ujedno i mitološki karakter pojma *tao*, u mnogo većoj mjeri nego kod indijskog pojma *dharma*. *Tao* kao bezlična snaga savršene moralnosti svodi u krajnjem slučaju moralne društvene odnose na čisti legalitet, ili još dalje, na formalnu uljudnost izraženu jednim od osnovnih pojmova Kung Fu-ceove filozofije: *li*. Tako prema Kung Fu-ceovu idealu osnovnom disciplinom društvenog sklada postaje glazba. Za Lao-cea uzorni je vladar onaj koji zna »šutjeti kao miš« iz straha da ne poremeti kozmički poredak koji simbolizira kao »sin neba«.

Prije nego prijedemo na prikaz općih kulturnopovijesnih okolnosti potrebno je već u uvodu istaknuti važnost iracionalne živosti kineske misli koja u jezičnom izrazu može ubilježiti samo svoj ideografski trag, a nikada potpunu logičku strukturu. To je sili da statičke knjiške sim-

¹ Dodatak imenima *-ce* znači učitelj. Samoglasnik *e* na kraju je vrlo kratak. Neke ga novije transkripcije zamjenjuju s kratkim *ü*, a neki ga uopće ne pišu, nego suglasnik *c* transkribiraju, tamo gdje ne postoji, sa *dz* (Lao Dz kod nekih američkih autora). Najuočljivija evropska transkripcija jest *-tse*. Stariji običaj da se suglasnik *č* transkribira u nekim slučajevima sa *k* (na pr. Yi-king, Tao-tê-king, mjesto *čing*, što znači knjiga) sve se više napušta. Zbog niza teškoća u izgovoru nestručnjaku je danas gotovo nemoguće da slijedi potpuno dosljedan sistem transkripcije.

bole svoje kulture iskonski tumači u duhu dijalektičke pokretnosti svog shvaćanja života koji je svjestan da teče odvojen od simbolike apsolutnog uzora. Kao i iza specifične simbolike muzičkog izraza, koji je Kung Fu-ce s pravom isticao kao najsavršeniji u svom kineskom redu misli i stvari, tako se i iza simbolike svih usklađenih oblika (*li*) skriva neumitni tok čuvstvenih i voljnih suprotnosti. Osebnost je kineskog duha da sintezu životnih strujanja zamišlja kao *simbolički* statičnu.

2. POVIJESNE OSNOVE

»Kineskim Herodotom« naziva se Ssu-ma Č'ien, koji je krajem 2. st. pr. n. e. napisao povijest Kine od legendarnih početaka pa do svoga vremena, u djelu *Ših Či*, ili »Povijesnim zapisima«. No već je njegov otac Ssu-ma T'an napisao knjigu o »šest škola« kineske mudrosti koje su se isticale kao nosioci kineskih kulturnih tradicija tog vremena. Ssu-ma Č'ienovo djelo od osnovne je važnosti za proučavanje života i učenja utemeljitelja tih škola, pa se može usporediti u tom pogledu s djelom Diogena Laërtija u helenskoj filozofiji.

Prema Ssu-ma Č'ienovu opisu, kolijevka Kineza bila je na obalama Huanghoa (Žute rijeke) u pokrajinama Honan i Šan-hsi. Odatle se u trećem tisućljeću pr. n. e. počinje širiti kineska »kap ulja« na zemljopisnoj karti Azije. Prvi legendarni kineski vladar, Fu Hsi, potječe prema jednom kasnijem mitu, čije je porijeklo sporno, od kozmičkog prabića P'an Ku. Taj opis snažno podsjeća na mit o arhetipskom idealu ljudskog lika, Puruše, u Rig-vedi:

U davnim vremenima, kad je umro P'an Ku, od njegove su glave nastala četiri vrhunca, oči su mu postale Sunce i Mjesec, od masti su mu nastale rijeke i mora, a od kose i brade trava i stabla... Stari pisci pričaju da su suze Pan Kua rijeke, da mu je dah vjetar, glas grmljavina, a zjenica njegovih očiju munja.²

U razdoblju čije se trajanje računa do preko dva milijuna godina, u kozmičkim ciklusima poput indijskih *kalpa*, iz P'an Kua razvija se kozmički poredak i tri velike vladarske loze: nebeska, zemaljska i ljudska.

Tako kineska kronologija počinje s vladarom Fu Hsi, komu se ponekad pripisuje autorstvo najstarijeg djela legendarne mudrosti, *Yi*-

² H. Maspero, *Le Taoisme*, u *Mélanges posthumes II*, Paris 1950, str. 109.

-čing, ili »Knjige promjena«, godine 2852. Poslije njega dolazi Šen Nong, a za tim Huang Ti. U razdoblju ovih triju legendarnih vladara kaže se da je Tsang Hsie zamijenio sistem zapisivanja pomoću uzlova ideogramskim pismom. Nadahnuće je za to dobio dok je promatrao tragove ptičjih nogu na pijesku. U isto se doba razvija poljoprivredni način života, a Huang Ti počinje »sijati pet vrsta žitarica«.

Slijedeća tri vladara — Yao, Šun i Yü — nalaze se već na pragu povijesne kronologije, na prijelazu iz 3. u 2. tisućljeće (2147 — 1989. pr. n. e). Prvome se pripisuje uvođenje kalendara i razdvajanje četiriju godišnjih doba. Za vladavine drugoga bio je veliki potop, nakon kojega je ovaj vladar počeo provoditi kanalizaciju i podjelu zemlje u dvanaest pokrajina. Vladavina se ovog vladara, koji je bio »niskog društvenog porijekla«, smatra ujedno i početkom kineskog feudalnog ili patricijskog sistema. Yü nastavlja kanalizaciju, izgradnju putova i usavršavanje administrativnog sistema. Uvodi sistem ispita za službenike po strukama. Yü se također smatra osnivačem prve povijesne *dinastije Hsia* (1989-1559). Slijedeća je *dinastija Šang i Yin* (do 1050. pr. n. e.), a treća je velika i najdugotrajnija kineska *dinastija Ču*, koja vlada do godine 249. pr. n. e. To je zlatno doba aksijalne kulture, a posebno filozofije, doba Kung Fu-cea i njegova nastavljaca Meng-cea (latinizirano ime Mencius), Lao-cea i njegova nastavljaca Čuang-cea, Mo-cea komu se oko godine 300. pr. n. e. pripisuje prva knjiga o logici, i niza drugih mudraca i učenjaka.

Ta je živa kulturna djelatnost istovremeno odraz dubokih društvenih preobražaja koji se politički odražavaju u slabljenju *dinastije Ču* i propasti feudalnog sistema na kojem se osnivala.

Plemićko se društvo počelo bližiti svome kraju već u najranijem razdoblju povijesnih vremena, početkom 1. tisućljeća pr. n. e. Povijest *dinastije Ču*, koja ispunjava to tisućljeće, bila je tek duga agonija plemićkog poretka. Iz godine u godinu propada po koji plemićki posjed, iako smo još daleko od potpunih kronika. Djela o povijesti 8. i 7. st. pr. n. e. spominju preko 500 plemićkih posjeda. U 4. st. ima ih svega desetak koji su sebi pripojili sve ostale i osnovali kneževine potpuno različite od starih plemićkih imanja po posjedu i uređenju.³

Ova je činjenica od osnovne važnosti za razumijevanje razvoja ideja klasičnog doba iz preobražaja mitološkog predodžbenog svijeta. Kineska je religija 2. tisućljeća pr. n. e. bila bitno vezana za feudalni poredak. Slijedeći je opis sugestivan i za usporedbu s indijskim kastinskim sistemom, i po razlikama i po sličnosti u drukčijim povijesnim i društvenim okolnostima:

³ Maspero, *Mélanges* ... I, str. 41.

Religija je na neki način pripadala patricijima. Više nego išta drugo ona je bila njihovo vlastito dobro. Samo su oni imali pravo kulta, na osnovi vrline svojih predaka, za razliku od puka koji nije imao takvih predaka. Samo su oni bili u osobnom odnosu s bogovima, barem s određenim bogovima kojima su se samo oni mogli obraćati. To ne znači da su plebejci bili isključeni iz blagodati kulta. Oni su bili isključeni samo iz prava da vrše obrede, dok su u koristi izvršenog obreda imali isti udio kao i patriciji. *Religija je bila iznad svega stvar grupe, a ne pojedinaca.*⁴

Zbog toga je propadanje plemićkih posjeda bilo popraćeno propadanjem kulta lokalnih božanstava, a i kult predaka konačno se usredotočio u prijestolnici carstva, Lojangu. Tako je kult mitoloških veličina postepeno povučen iz naroda, a s njime čak i pravo zanemarenog plebejca na vlastitu besmrtnost duše. Umjesto toga, u narodu se proširio »sitni« kult vračeva i vještica koji se do danas zadržao u srednjoazijskom šamanizmu. Svećenici su mogli biti samo pripadnici plemstva, a njihova je funkcija bila nasljedna.

Tako je postepeno isključen pojam osobnih bogova, a na njihovo su mjesto došle bezlične snage koje može pokrenuti na djelo samo postupak pravilno izvršenih obreda, a pri tom nije potrebno da se tim silama pripiše svjesna volja. Tako je »Gospod u visinama« prepustio svoje mjesto »Nebu«, »Vladaru zemlje«, »Zemlji«, itd.⁵

U usporedbi s Indijom, bitna je razlika da u Kini svećenička kasta nije razdvojena od plemićke, tako da do socijalnog razdora nije došlo na vjerskoj osnovi. Ipak se opisani rascjep društvenih slojeva, kojemu je uzrok bio u privrednom razvoju feudalnih odnosa, ideološki odražavao prvenstveno na vjerskom području. Odatle su iznikle, polovinom posljednjeg tisućljeća pr. n. e., i prve teze razrađene na filozofskoj osnovi. Formulaciju je tih teza omogućila pojava društvenog međusloja koji je nastao u opisanim prilikama.

Između plemićkih obitelji, s jedne strane, a seljaka, s druge, nastao je postepeno treći stalež koji je istovremeno bio vezan sa oba druga, plemićki po porijeklu, a siromašan poput seljaka. To je bila klasa pisara, prvi osnov književničkog staleža, koji je kasnije imao toliku važnost u kineskoj povijesti... Iz te su klase ponikli Kung Fu-ce, Meng-ce, Siun-ce, Mo-ce, Čuang-ce, itd... Čini se da je jedna od prvih pojava nad kojom su se zgrozili kad su počeli da razmišljaju o odnosu između čovjeka i bogova bila vulgarnost i neprikladnost načina trgovine, koja je obilježavala žrtvene obrede, razmjena debelih i čistih žrtvenih

⁴ Maspero, *La Chine antique*, Paris 1955, str. 131

⁵ Maspero, *Mélanges I*, str. 46.

darova za milosti bogova. Zato su htjeli da se manje pažnje posveti materijalnoj savršenosti obreda, a više moralnoj visini svećenika i ostalih koji su sudionici kod žrtve.⁶

U Indiji se od davnine s ponosom nastanak prvih upanišadi tumači na isti način.

Već u 5. st. pr. n. e. prvi odrešiti protivnik Kung Fu-cea, Mo-ce, raspravlja o širenju ateizma. Dok je službena religija bila oklaštrena, i pred buđenjem racionalne kritike počela naglo da gubi bitni sadržaj, u narodu je cvjetala vjera u vračeve i vještice. Oni su ritualnim plesovima izazivali vjersku opojnost i stanje za koje su tvrdili da je sjedinjenje s božanstvima ili s duhovima pokojnika na seksualnoj osnovi, srodnoj kasnijem indijskom tantrizmu, za koji se također pretpostavlja da je srednjoazijskog porijekla. Glavna je poteškoća pri svemu tome bila u nedostatnosti kineskog pojma duše. Duša se i tu sastoji od raznih »dahova«, srodno shvaćanjima *yoge*, čiji izvori daleko presežu granice Indije, iako se tamo sistem u klasičnim vremenima najdosljednije razvio. Ti se dahovi poslije smrti razdvajaju, a time se razbija kontinuitet životnog jedinstva. — Isto je to i Yāđñavalkya pokušao razjasniti svojoj ženi Maitreyī (u *Bṛihad-āraṇyaka upanišadi*) i time ju »zbunio«. Rješenje tih problema traži se u Kini manje putem meditacionog pročišćenja, a više upotrebom alkemističkih sredstava pripremljenih upotrebom žive. Pa ipak, kao i u antičkim religijama heleniziranog mediteranskog područja, položaj duše i u Kini, u podzemnom ili nebeskom carstvu, ostaje bijedan i zavisen iznad svega od pokojnikova položaja u zemaljskoj hijerarhiji. Tražeći rješenja bolja od takvih grubih primjera psihološkog materijalizma, rani su kineski filozofi razmatrali razne mogućnosti, počevši od sofističkog skepticizma, pa do ideje o nadosobnoj sveopćoj duši svemira — *tao*. Dva su rješenja od ishodišne važnosti za klasičnu kinesku filozofiju:

Jedna je od tih struja bila racionalistički pokušaj da se religiji dade znanstveno tumačenje, da se potpuno isprazni njen iracionalni sadržaj, a da se ipak sačuvaju izvanjski oblici... Druga je da se nađe vlastita religija koja bi nadopunila sve ono što nedostaje službenom kultu i njegovim grupnim ceremonijama. — Obje su te struje bile vrlo moćne, pa je na kraju prva dovela do konfucijanizma, a druga do taoizma i putem taoizma do onog vjerskog osjećaja koji je kasnije omogućio buddhizmu da se ukorijeni u Kini.⁷

⁶ Ibid., str. 43—46.

⁷ Ibid. str. 47.

U 8. i 7. st. pr. n. e. razvija se kineska poezija od svježine motiva seoske i gradske ljubavne lirike do sjete i pesimizma u opisima tegoba vojničkog života. Već se tu javlja svijest o opasnosti i besmislenosti feudalnih ratova. Ta će svijest ostati karakteristična za cijeli kasniji razvoj kineske misli i za njeno vraćanje na mitos i »običaje« zlatnog doba, njeno povjerenje u zakone prirodnog razvitka i sumnju da snažni zahvati vladara u političke događaje mogu samo poremetiti zdravi tok prirodnog determinizma u povijesti.

Pad dinastije Ču nije bio bez veze s takvim raspoloženjima. U posljednjim se stoljećima ere Ču jačaju i osamostaljuju pojedini periferni dijelovi Kine u međusobnim borbama, dok konačno vladar najjače osamostaljene pokrajine, Čeng iz Ts'ina, nije uspio da svlada sve protivnike i zavlada cijelom Kinom (221. pr. n. e.). Taj događaj označuje pad starog feudalnog režima i uvođenje apsolutne centralističke monarhije. Čeng je državu podijelio u 36 velikih pokrajina, razdijelio je feudalnu zemlju seljacima i uveo centralni poreski sistem. Proveo je i reformu pravopisa, uveo novi metrički sistem (sa osnovom 6) i niz drugih mjera. Konzervativna ga reakcija smatra barbarom koji je prodro s periferije u središte države. Nezaboravnom se sramotom tog vladara smatra spaljivanje knjiga. I moralni su odnosi na dvoru postali predmet oštih kritika. Djelo je ovog ratničkog vladara bila i izgradnja Kineskog zida. Poslije njegove smrti dolazi ponovno do građanskog rata iz kojeg izlazi kao pobjednik *dinastija Han* (202. pr. n. e. do 220. n. e.) Ta je vladavina značila ponovni procvat kineske civilizacije. Važne su reforme ostale na snazi. Feudalizam nije obnovljen. Na prijelazu iz 2. u 1. st. pr. n. e. vladar Wu Ti otvara znanstvenu akademiju za njegu i proučavanje klasika. Polovinom 1. st. vladar Ming Ti podupire širenje buddhizma. Krajem 2. st. pr. n. e. Kinezi počinju zauzimati područja Srednje Azije, pa tako dolaze u doticaj s krajevima u Baktriji i Kušanu, gdje je nakon osvajanja Aleksandra Velikog, nakon misionarskih utjecaja indijskog vladara humanista Aške i nakon kušanskog vladara Kaniške, u to doba cvjetala buddhistička kultura. S trgovcima iz Kašmira i Perzije počinju dolaziti u Kinu i buddhistički misionari.

Kraj dinastije Han značio je početak novog rasula i borbi. Tek krajem 6. st. n. e., pod *dinastijom Sui* dolazi do ponovnog ujedinjenja zemlje. Pod *dinastijom T'ang* (618—907) jačanje državnog poretka ujedno znači i jačanje konfucijanizma kao državne ideologije, te potiskivanje, a gdjekada i krvavo progonjenje buddhizma i taoizma.

Nakon novih trzavica i promjena vladarskih kuća ustaljuje se, od 11. do 13. stoljeća *dinastija Sung*, važna za procvat neokonfucijanstva (»pet filozofa«). Država se cijepa u sjeverni i južni dio. Zatim dolazi do

provale Kublai-khanovih Mongola u Kinu. Nakon toga, 1368—1644, vlada *dinastija Ming*, važna za novi kulturni napredak, osobito na području umjetnosti. Posljednja je bila *dinastija Ts'ing* (1644—1911) nakon koje Kina postaje republika i ponovno ulazi u razdoblje građanskih ratova.

3. ŠEST ŠKOLA

U posljednjem dijelu »Povijesnih zapisa« (Ših čí) Ssu-ma Č'iena, kako je spomenuto, opisana su osnovna učenja »šest škola« kineske mudrosti. Škola Kung Fu-cea obrađena je tu na drugom mjestu, pod imenom »škola literata« (yu-čia), a Lao-ceova (*tao-te čia*) na posljednjem. Na prvom je mjestu *yin-yang* tradicionalno najstarija škola koja se bavi kozmologijom i naukama o prirodi. Na trećem je mjestu škola Mo Ti, ili Mo-cea, spomenutog prvog protivnika i takmaca Kung Fu-ceovog. Četvrta je škola *ming čia*, ili »škola imena«, nazvana tako po nominalističkom stanovištu kineskih sofista obuhvaćenih pod tim naslovom. Peta je *fa čia*, ili »legalistička škola« teoretičara i organizatora državne uprave, stručnjaka čiji je rad bio pretežno administrativne, a ne filozofske važnosti.

U razvoju klasične filozofije Kung Fu-ceovo i Lao-ceovo učenje postaju uskoro dvije odlučne struje koje u razdoblju od 5. do 3. st. pr. n. e. apsorbiraju i istiskuju ostale. Od legendarnih »sto škola« koje su tako ustupile mjesto dvjema, bit će potrebno da se posebno osvrnemo na dvije čiji je razvoj prethodio sistemima konfucijanizma i taoizma. To je, s jedne strane, prastara škola *yin-yang*, a s druge, novije razdoblje sofista koji su se opirali taoističkim i konfucijevskim učiteljima u prvim stoljećima formiranja njihovih škola.

4. YIN—YANG, FILOZOFIJA PRIRODE

Uzvišeni su mudraci bili sposobni da prozru svu zamršenu mnogostrukost pod nebeskim svodom. Oni su promatrali oblike i pojave i preslikavali odraz stvari i svojstava. To je nazvano slikama... U knjizi o preobražajima

nalaze se slike koje ih obilježavaju; sudovi su dodati da ih razjasne; zlo i dobro je tu određeno da posluži pri odlučivanju.

Yi-čing (Knjiga o preobražajima)

a) *Yi-čing*, »Knjiga o preobražajima« ili o toku zbivanja u prirodi, najpoznatije djelo škole *yin-yang*, uključena je na prvom mjestu u »šest klasičnih djela«, proučavanje kojih u konfucijevskoj školi odgovara disciplinama »šest umijeća« (*artes liberales*) klasičnog odgoja. Kung Fu-ce se, osobito pod stare dane, posvetio proučavanju ovog osnovnog djela prastare tradicije. *Yi-čing*, međutim, izražava samo jedan vid nauka o prirodi koje je proučavala ta najobuhvatnija škola mudrosti. Škola *yin-yang* tradicionalno je njegovala šest disciplina:

1. astrologiju, koja je proučavala »28 sazviježda, kretanje 5 planeta, Sunca i Mjeseca« u svrhu pretkazivanja »sreće i nesreće«;

2. izradu kalendara, koji utvrđuju četiri godišnja doba prema datumima ravnodnevnica, dugodnevnica i kratkodnevnica, prema kretanju Sunca i Mjeseca;

3. proučavanje pet počela, ili točnije pet osnovnih »sila« u prirodi i njihovih »kruženja«;

4. pretkazivanje događaja gatanjem (tema *Yi-činga*).

5. i 6. odgonetanje pojava, osobito u ljudskom životu, na osnovi pretpostavki o suglasnosti makrokozmosa i mikrokozmosa. Ovamo ide, na primjer, proučavanje karaktera na osnovu fizionomije i sl.

Za nas će od osobite važnosti biti uz tematiku *Yi-činga* učenje o elementarnoj i energetskej strukturi svijeta (točka 3).

b) Iz navedenog odlomka *Yi-činga* postaje vidljivo kako se iz mitoloških predodžbi o simboličkim slikama izljuštava nauka o pojmovima i sudovima na jednoj strani, a na drugoj sistem ideogramskog pisma. U najužoj vezi s ovim mitskim osnovama kineskog pogleda na svijet ostaju i specifičnosti kineskog slikarstva. Najstarija djela o povijesti kineske umjetnosti potječu iz 5. st. n. e. Djela o estetici, osobito o načelima i metodama slikarstva, još su starija. Povijest umjetnosti ovdje nam razjašnjava opseg i filozofijsku dubinu estetske teorije:

Kad slijedimo povijest kineske umjetnosti, nailazimo upravo u njenim najvećim razdobljima među prvim i vodećim majstorima na imena pjesnika, pisaca, filozofa, ministara, pa i careva, koji su istovremeno slavni i na područjima pjesništva, stilistike, ideja i državničke vještine. — Nije čudo da se smisao ove umjetnosti nije nikada iscrpljivao u

prikazivanju određene predmetnosti i da su ti ljudi nastojali da u slikarskom jeziku izraze ne samo svoje najistančanije osjećaje i uzbuđenja, nego i najdublje i najskrivenije misli.⁸

Tome odgovara i način gledanja slika, koji je ceremonija za sebe, vezana obično uz ritual pijenja čaja, a u školama meditacije uz određene vježbe duhovnog zadubljenja (buddhistički naziv *dhyānam* izgovara se kineski *Č'an*, a japanski *zen*). Zavijeni u svitke koji se odvijaju vodoravno (*makimono*) ili okomito (*kakemono*), »bitno je da ovi krajolici nisu stvoreni zato da promatraču stalno stoje pred očima, nego su kao knjiga, kao pjesma koju čitamo, određeni za užitak posebnih časova».⁹

Filozofski, ishodište je ovog mitološkog pogleda na svijet ideja neprekidne mijene i preobražaja sastavnih dijelova. Ta je misao izražena u naslovu *Yi-čing*. Dva osnovna znaka, cijela i prelomljena crta, — — —, izražavaju dva arhetipska načela koji se zamišljaju kao dvije obale toka vječnog zbivanja — *yang* i *yin*. Odvojenost tih dvaju načela, prema tome, ostaje relativna. Oni se odnose kao svjetlost i sjena, kao aktivna i pasivna, »muška« i »ženska« snaga oblikovanja u svemiru, u prirodi i u ljudskim društvenim odnosima. *Yang* je snaga svjetlosti, a *yin* tame i zemaljskog svijeta. Njihov dijalektički odnos, međutim, nema neposredne veze s moralnom razlikom dobra i zla. Moralni ideal harmonija dviju snaga, etički je princip života njima nadređen kao transcendentalna zakonitost — *tao*.

Wang Č'ung, u 1. st. n. e., piše:

Svijet vjeruje u proricanje pomoću kornjačina oklopa i pomoću nekih trava. Prvim sredstvom doznaju navodno vračevi volju neba, a drugim volju zemlje.

Pomoću kornjačina oklopa proricalo se tako da se oklop zagrijevao dok ne bi počeo da puca. Iz rasporeda crta u napuklinama, ili iz rasutih štapića »hajdučke trave«, odgonetali su se znakovi prema 64 figure *Yi-činga*. Osnovne su figure osam trigrama ili kombinacija cijele (*yang*) i prelomljene (*yin*) crte u tri reda. Tako tri cijele crte = simboliziraju Nebo i oca, *Č'ien*, a tri prelomljene = Zemlju i majku, *K'un*. Osam osnovnih trigrama kombiniraju se dalje, dva i dva u 64 heksagrama. To je ukupni broj simbola.¹⁰ Prva dva simbola jesu »otac« i »majka« svijeta, a ostali su im »sinovi« i »kćeri«, prema tome prevladavaju li muške (*yang*) ili »ženske« (*yin*) crte.

⁸ G. Fischer, *Chinesische Landschaftsmalerei*, Berlin—Wien 1943, str. 19—20.

⁹ Ibid., str. 25.

¹⁰ Usp. u *Filozofiji istočnih naroda*, II. dio, prijevod jednog poglavlja iz *Yi-činga* na str. 281—289.

Legendarni je osnivač ovoga najstarijeg sistema simbolike brojeva bio Fu Hsi, spomenuti prvi vladar Kine, još prije Žutog cara. U vezi s razradom sistema tumačenja cijele prirode na tom numerološkom osnovu spominje se vladar Ven iz 12. st. pr. n. e.

Brojevi *yanga* uvijek su neparni, a brojevi *yina* parni. Tako je 1 broj neba, 2 broj zemlje, 3 opet broj neba, 4 broj zemlje, itd., sve do broja 10, tako da ukupni zbir brojeva neba i zemlje iznosi 55.

c) U prikazu upanišadskih kozmogonija, koje su se također osniva-
le na učenju o harmoniji brojeva, vidjeli smo da je postojao problem povezivanja četiriju materijalnih počela sa pet osjetila, tako da u svakom osjetilu prevladava po jedno tvarno počelo. Sličan problem nalazimo i u razvoju teorija o *yinu* i *yangu* u Kini. Tu se nastanak i struktura svijeta tumače povezivanjem pet statičkih prapočela s dinamičkim djelovanjem *yina* i *yanga*. Raspored elemenata i redoslijed njihova nastanka odgovara, barem na ishodištu, razvojnem toku svih kozmogonija koje su nam poznate na području aksijalnih kultura između Kine i Sredozemnog mora: kozmogonija vode (Varunaḥ, Uranos) prethodi kozmogoniji vatre (Indra, Zeus). U kineskom sistemu

jedan, broj Neba, stvara vodu;
dva, broj Zemlje, stvara vatru;
tri, broj Neba, stvara drvo;
četiri, broj Zemlje, stvara kovinu;
pet, broj Neba, stvara tlo.

Brojevi od 6 do 10 upotpunjuju prvih pet, tako se muškim brojevima pridodaju ženski (uz 1 pridolazi 6, uz dva pridolazi 7, itd. po pravilu par-nepar u binarnoj strukturi svakog počela).

Citirajući pravilo *yin-yang* škole: »Brojevi Neba i Zemlje podudar-
ni su i uzajamno se dopunjuju«, suvremeni historičar kineske filozofije Fung Yu-Lan¹¹ primjećuje:

Ovo je vrlo slično teoriji pitagorovaca... kako je prenosi Diogen La-
ertije, po kojoj su četiri elementa helenske filozofije, vatra, voda zem-
lja i uzduh, izvedene, iako posredno, iz brojeva.

Teorija elemenata razrađena je u dodacima *Yi-čingu*. U usporedbi s indijskim i maloazijskim kozmološkim shemama začuđuje nas ovdje na prvi pogled pojava »drveta« i »kovine« između prva dva i trećeg tipičnog elementa. Element zemlja, ovdje je očito razrađen u tri pojavna

¹¹ *A Short History of Chinese Philosophy*. Citati iz te knjige adaptirani su prema prijevodu, *Istorija kineske filozofije*, Beograd, Nolit, 1971, str. 169.

oblika, budući da je Zemlja prvobitno širi i nadređeni simbol *yina* i Majke koja je uz Nebo stvaralačka snaga svemira, koja se izdiže i pretvodi nastanku elemenata pojavnog svijeta *na* zemlji. Karakteristično je dalje primijetiti da je element zemlja u svom pojavnom obliku prvobitno organskog, biološkog porijekla. Spomenuto je i prije da je mehanicistički pojam »mrtve« materije apstrakcija, koja sa stanovišta hilezoističkih kozmogonija djeluje kao kontradikcija *in adjecto*. Uz tu pretpostavku — da je materija biološkog porijekla (po analogiji s Bergsonovom teorijom stvaralačke evolucije¹²) — upotrebljavam u kontekstima azijskih filozofija u cjelini izraz »psihološki materijalizam« tamo gdje se pod dušom podrazumijeva »istančano tijelo« (sansk. *sūkṣma-śārīrah*). U dodacima Yi-čingu nalazimo elemente ispuštene u gornjoj osnovnoj shemi kao dodatke i nuznačenja drugih osnovnih trigrama. Tako je »vjetar« svrstan pod isti simbol s drvetom (*sun*), a voda i vatra simboliziraju ujedno Mjesec i Sunce, analogno njihovim konjunkcijama na staroiranskim i upanišadskim listama kozmogonijskih praelemenata.

Učenje o pet počela (*wu-hsing*) ili »pet sila« (*wu-te*) nalazimo u knjizi o »velikom planu« (*hung-fan*), iz vremena kralja Vu dinastije Ču, u 12. st. pr. n. e. Učenje o »velikom planu« ili strukturi svijeta i života dijeli se na opis devet kategorijalnih područja. Prvo je područje *wu-hsing* ili pet tvarnih počela. Slijedeće, koje nas ovdje još zanima, jest područje psiho-fizičkih korelata u strukturi ljudskog bića: izgled, govor, vid, sluh i misao. Koordinacijom kategorijalnih područja, škola je *yin-yang*, polazeći od dualističkog principa, razrađivala teoriju o »uzajamnoj zavisnosti prirode i čovjeka.«¹³ Astronomski i astrološki pojedini su elementi vezani dalje sa godišnjim dobima (drvo — proljeće, vatra — lje-to, tlo — sredina godine, kovina — jesen, voda — zima . . . i obnova biljnog svijeta u proljeće), a i sa redoslijedom vladarskih dinastija. Ciklus zemaljskog kao i svemirskog zbivanja odgovara u širokim crtama indijskom poimanju »vječnog povratka« (*kalpa* i Brahmine godine) u stvaranju i rastvaranju svjetova.

d) Među sličnostima s razvojem indijskog pogleda na svijet i život zanimljiva je i usporedba oskudnosti mitoloških predodžbi o bogovima i njihovoj personifikaciji. Poznato je da je Kina najoskudnija mitologijom, da je njena aksijalna kultura udaljenija od protomitološkog razdoblja (ako je hipoteza o neophodnosti takvih razdoblja uopće opravdana) nego što je bila indijska iz vedskih izvora. Nebeski princip (*šang*

¹² Usporedi I. dio ove knjige, bilješka 94.

¹³ Nešto više o tome vidi kod Fung Yu-Lana, op. cit., str. 159. i drugdje.

ti) ne samo da je potpuno bezličan nego je i neodvojiv od zemaljskog. Tome odgovara i impersonalizam u određivanju čovjekova mjesta u društvu i u kozmosu, tako da se struktura kineskog društva već iz te rane perspektive može ocrtati kao

poljoprivredna, demokratska i komunistička. Ni religija se nije razvila odvojeno od države, a vladar je ujedno vrhovni svećenik. Njegovi su politički činovnici istovremeno njegovi svećenici.¹⁴

Bez tih pretpostavki nije moguće shvatiti ni Lao-ceovu etiku ličnosti ni Kung Fu-ceovu etiku društvenog poretka.

5. MING ČIA I KINESKI SOFISTI

Kako je spomenuto, naziv *ming čia* znači »škola imena« i može se usporediti s nominalističkim filozofijama u najširim povijesnim razmjerima, a prvenstveno s indijskim, gdje već u predbuddhističkom razdoblju, u upanišadima, nailazimo na termin *nāma-rūpam*, »ime-i-lik«, u značenju usporedivom s aristotelovskim shvaćanjem korelativnosti »materije« (*hylé*) kao sadržaja oblikovanja od čiste apstraktne »forme«, (*morphe*). Nominalistički karakter indijske dihotomije (po kojem se razlikuje osobito od prednominalističkog aristotelizma u evropskoj i islamskoj skolastici) istaknut je u nazivu *nāmam*, ili »ime«, za oblik, dok *rūpam*, zorni lik, odgovara materijalnom sadržaju. U Buddhinoj analitici (*vibhaḍḍam*) sastojaka spoznajnog procesa (*dhamā*) opseg i razlika termina *nāmam* i *rūpam* specificirani su najizrazitije:

Osjet, predodžba, doticaj i razlikovanje nazivaju se 'imenom'. Četiri velika elementa (tj. zemlja, voda, vatra i zrak) i ono što se od njih oblikuje nazivaju se 'likom'.

(M. 9)

To su granice psiho-fizičke dihotomije u indijskoj filozofiji. U kineskoj školi imena, materijalni sadržaj (*rūpam*, *hylé*) korelativan »ime nu« (*ming*) naziva se *ših*. Sama činjenica da se *ming čia* definira kao škola »sofista, logičara i dijalektičara«¹⁵ ukazuje na nominalistički ka-

¹⁴ A. Castellani, *I dialoghi di Confucio*, Firenze 1942, str. XIV.

¹⁵ Usp. Fung Yu-Lan, op. cit., str. 100. — Gotovo je fantastična, sa stanovišta suvremene komparativne filozofije, koïncidencija Buddhina naziva za sljedbenike »vjere u prazne riječi«, kako naziva predstavnike vedske škole egzegetskih analitičara, *mīmāṃsā: takki-vīmaṃsī*, »semantički logičar« (M. 100).

rakter tih učenja i na filozofski smjer tog nominalizma. Kao i u Indiji tako će i u Kini odnos ovih dvaju korelata »imena-i-lika« ostati trajno i daleko izvan sofističkih začetaka svoga porijekla središnja struktura filozofijske problematike svih škola (usporedivo s aristotelovskom strukturom u sredovjekovnim kršćanskim, a još izrazitije islamskim filozofijama, bile one realističke ili nominalističke). Lao-ce i Kung Fu-ce raspravljaju o istom problemu »usklađivanja imenâ i sadržaja« i upravo se u tome, a ne u prastavnom poimanju *taoa*, dijametralno razilaze.

U užem smislu kineski se sofisti, predstavnici škole imena, nazivaju *pien če*, ili »raspravljajući« (usporedi naziv *loquentes* u kršćanskoj skolastici). Najneposrednije, jetke, sokratovske opise kineskih sofista nalazimo kod najgenijalnijeg sljedbenika Lao-cea, Čuang-cea (4.—3. st. pr. n. e.). On citira, na primjer, riječi svog suvremenika, sofista Kung-sun Lunga:

Ja sam ujedinio sličnost i razliku... Dokazao sam da je nemoguće moguće i utvrdio ono što drugi poriču. Oporio sam znanje svim filozofima i pobio sve dokaze koje su iznijeli protiv mene (17. pogl.).¹⁶

U knjizi *Lü-ših č'un-č'iu*, zborniku koji potječe iz 3. st. pr. n. e., a i kod Čuang-cea, nalazimo podatke i o drugim sofistima. Jedan je od najstarijih Teng Hsi, iz 6. st. pr. n. e., o kome je sačuvano više svjedočanstava. Hui Ši (4. st. pr. n. e.) bio je stariji suvremenik navedenog Kung-sun Lunga (3. st. pr. n. e.). Ova dva posljednja učitelja određuju dva glavna smjera »škole imena«.

Teng Hsi proslavio se kao advokat. Sačuvano je više anegdota o parnicama u kojima je uspijevaao da »pravo pretvori u krivo, a krivo u pravo, dok konačno nisu preostala nikakva mjerila pravde i krivde, te se ono što se smatralo mogućim i nemogućim mijenjalo iz dana u dan.«¹⁷

U svjedočanstvima o *Hui Šiu* (ili Hui-ceu) nalazimo najsugestivnije primjere o tome kako su kineski sofisti bili analogan odraz analognih društvenih prilika kao u Heladi. (Tu je komparativno-filozofsku tezu opširnije obradio P. Masson-Oursel.¹⁸) Po bitnim obilježjima Hui Šiovo učenje odgovara tezama Eleaćana Zenona. Tako, na primjer, i kod Hui Šia nalazimo tvrdnju da »postoji trenutak kad strijela u lijetu niti se kreće niti miruje«, ili da dijelove štapa određene veličine možemo tisu-

¹⁶ Citati iz »Knjige Čuang-cea«, kao i iz Lao-ceve *Tao-tê čing* i Kung Fu-ceova najčešće citiranog djela *Lun Yü*, bit će obilježeni u zagradi brojem poglavlja ili izreke.

¹⁷ *Lü-ših č'un-č'iu*, XVIII, 4. — Usp. Fung Yu-Lan, op. cit., str. 101 i d.

¹⁸ Usp. bibliografiju uz Uvod ovoj knjizi. Za slijedeće primjere vidi također M. N. Đurić, *Nekoliko analogija između helenske i kitajske filozofije*, *Živa antika*, god. VII, br. 1, 1957.

ćama godina dijeliti po polovici iz dana u dan, a da nikad ne dođemo do kraja. Hui Šiovi sofizmi osnivaju se na isključivom isticanju relativnosti pojavnog lika stvari (*ših*) u toku zbivanja, dok se Kung-sun Lungovo učenje ograničava na statički aspekt i transfenomenalno važenje pojmova ili »imena« (*ming*). Po najistaknutijim dokazima na kojima se ta učenja osnivaju, Hui Šiova se doktrina naziva tezom o »negaciji širine«, a Kung-sun Lungova učenjem o »tvrdoći i bjelini«.

Hui Šiov dokaz glasi ovako:

Ono što nema širine (tj. linija u apstraktnom geometrijskom smislu) ne može se proširiti, a ipak je toliko da može presegnuti tisuću milja.

Još je karakterističniji za Hui Šiovu teoriju relativiteta dokaz »jedinstva sličnosti i razlike«:

Velika sličnost razlikuje se od male... Sve stvari su u jednom pogledu sasvim slične, a u drugom sasvim različite.

Na istom načelu relativiteta osniva se i tvrdnja:

Danas odlazim u državu Yie, a tamo sam stigao jučer.

Budući da je načelo nepostojanosti toka zbivanja bilo i pretpostavka Buddhina učenja o neminovnosti patnje kao subjektivnog korelata te iste osnove pojavnosti (*saṃsaro = panta rei*), shvatljivo je da je budhizam u Kini u toku vremena sve to više asimilirao ovu metodu paradoksa i konačno je pretvorio u metodu meditativnog dokidanja diskurzivnog logičkog mišljenja (*vitakka-vicāro*) preprekama iracionalističkog nihilizma, čija je sistematska razrada, kako ćemo vidjeti, postala popularno obilježje kasnijeg razdoblja škole č'an, u doba prijelaza te škole u Japan, gdje se naziva zen.

Kung-sun Lung, nasuprot tome, ističe da su »imena« (*ming*), ili opći pojmovi trajniji i da je nužnost njihova važenja apriorna pretpostavka spoznaje. Skromnije rečeno: »Tako je došao do istog onog pojma platonskih ideja ili univerzalija koji se upadno ističe u zapadnoj filozofiji.«¹⁹ Njegov je najčuleniji argument bio izvod dokaza da »bijeli konj nije konj«. Evo nekoliko argumenata iz Kung-sun Lungove »Rasprave o bijelom konju«:

Riječ 'konj' označava oblik; riječ 'bijel' označava boju. Ono što označava boju nije ono što označava oblik. Zato kažem da bijeli konj nije konj. —

¹⁹ Fung Yu-Lan, op. cit., str. 108.

Pojam 'konj' niti isključuje niti uključuje ikakvu boju... Ali pojam 'bijeli konj' ujedno uključuje i isključuje boju. Žuti i crni konji su isključeni... a samo bijeli konj može zadovoljiti ono što se traži. Zato kažem da bijeli konj nije konj. —

Pretpostavimo li da postoji konj bez boje, onda postoji samo konj kao takav. Ali kako onda da dobijemo bijelog konja? Zato bijeli konj nije konj. Bijeli konj je 'konj' skupa sa 'bijelim'.

A konj-sa-bjelinom nije 'konj'. —

(Samo za sebe) 'bijelo' ne označava ono što je bijelo. *Označeno bijelo nije bijelo.*

Tako Kung-sun Lung u svojoj raspravi izvodi pojam univerzalija — 'konjstvo' 'bjelina', 'stvarnost', itd. Raspravljajući isto tako o »tvrdoći i bjelini« kamena, Kung-sun Lung se poziva i na problem subjektivnog povezivanja i koordinacije osjeta:

Gledanje nam ne daje ono što je tvrdo, nego samo ono što je bijelo, a u tome nema ništa tvrdo. Pipanje nam ne daje ono što je bijelo, nego samo ono što je tvrdo, a u tom nema ništa bijelo.²⁰

Tako ova teorija univerzalija negira postojanje neposredno date predmetnosti. Pa ipak se i njemu samome pripisuje izreka da je »želio proširiti svoj dokaz tako da ispravi odnose među imenima i datostima, i tako preobraziti cijeli svijet«. Slične se izjave pripisuju i Hui Šiu i sljedbenicima. Sve to smjera ka kineskom poimanju onoga »što je izvan oblika i odlika«, a to je *tao*, pretpostavka ne »stvari po sebi«, nego zakonitosti po sebi, ili iskonske bezlične ispravnosti, pojma od kojeg smo pošli i u prikazu indo-iranskih filozofija. Nema sumnje o tome da je pojam *tao* prvobitnija pretpostavka sofističkih rasprava, koje se na njemu temelje jednako kao i još stariji dualizam *yin-yang*. Od iste pretpostavke polazi kineska filozofija u razjašnjavanju odnosa dijalektičke napetosti dvaju središnjih sistema klasične kineske filozofije, Lao-ceova i Kung Fu-ceova:

6. TAO-TE ČIA I YU ČIA

Proučavanju sofista, a i ostalih preteča dviju glavnih struja kineske klasične filozofije, osobito materijalističkih filozofa, koji su kasnije redovno apsorbirani u konfucijanski »realizam«, posvetili su u 20. stoljeću više pažnje Evropljani nego sami Kinezi. Tim je problemima, a oso-

²⁰ Opširniji prikaz vidi kod Fung Yu-Lana, op. cit. pogl. VIII.

bito proučavanju kineskih sofista, u prvoj polovici 20. stoljeća, posebnu pažnju posvetio profesor univerziteta u Hamburgu, Anton Forke, autor dosad najopsežnije povijesti kineske filozofije napisane u Evropi.²¹ U Kini se, međutim, još od kraja 19. stoljeća počeo snažno razvijati u krugovima nacionalističke građanske inteligencije pokret za isključivu afirmaciju Kung Fu-cea kao »prvog učitelja« (Fung Yu-Lan), pa čak i više i neočekivanije od toga, za proglašenje konfucijanstva za isključivu nacionalnu i državnu religiju. Pokret, kojim je rukovodio »slavni državnik i reformator« K'ang Yu-wei²², nastojao je godine 1915. da prvi ustav Republike Kine proglasi Kung Fu-ceovu doktrinu za državnu religiju. U tom su uspjeli utoliko što je ta isključiva doktrina postala, iako ne državnom religijom, a ono službeno priznati temelj nacionalne etike. Pokret za apsolutizaciju konfucijanizma kao nacionalne ideologije bio je najprije uperen protiv »zapadnih misionara« kao nosilaca tuđinskog imperijalizma. Uz to se treba podsjetiti i na zazor koji su, osobito kineski državnici, oduvijek izražavali, ponekad i krvavim progonima, protiv buddhista, zabranjujući njihov redovnički asketski život i organizaciju. Taoizam se, s druge strane, rano degenerirao u religiju koja je izgubila gotovo svaku vezu s izvornim filozofskim učenjem Lao-cea i pretvorila se u alhemističku magiju. Pored toga Lao-ceovo autentičnije i dublje učenje djelovalo je tokom stoljeća (u 1. tisućljeću n. e.) na preobražaj kineskog buddhizma, analogno djelovanju, u istom razdoblju u Indiji, ranog vedāntinskog idealizma upanišadi na razvoj buddhističkih *mahā-yānam* religija. Tako se nije činilo teško otuđiti ni taoizam iz izvorne baštine kineskog kulturnog blaga. Fung Yu-Lan, jedan od najistaknutijih predstavnika pankonfucijanizma među kineskim filozofima sredinom 20. stoljeća, u jednom eseju o »Konfucijanizmu i taoizmu«²³ upozorava u osvrtu na taoizam:

Taoizam kao filozofija i taoizam kao religija ne samo da se razlikuju, nego su, štoviše, oprečni. Taoizam kao filozofija zastupa gledište da treba slijediti prirodu, a taoizam kao religija da joj se treba suprotstavljati.

Vođeni ideološkim interesima konzervativne građanske klase u doba krize i propasti Kineskog carstva, »moderni« kineski filozofi, o koji-

²¹ *Geschichte der chinesischen Philosophie*, Hamburg 1927. i d. Osobito je vrijedan i Forkeov kraći prikaz, *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises* u *Handbuch der Philosophie*, 5 c, München-Berlin 1927.

²² Fung Yu-Lan, op. cit., str. 374. i d.

²³ *Confucianism and Taoism*, u *History of Philosophy — Eastern and Western*, Vol. I (ed. S. Radhakrishnan), London 1952. — Usp. moj osvrt na to djelo u članku *Kina pod bremenom svoje hiljadugodišnje kulture*, *Filozofija*, Beograd, br. 3, 1962.

ma je riječ, koncentrirali su svoj »naučni« interes ne na produbljivanje i diferencijaciju znanja o svojoj izvornoj baštini, nego na jedan specifično »zapadnjački«, iako nimalo specifično filozofski problem: da provjere tko je bio stariji — Lao-ce, kako se oduvijek tradicionalno pretpostavljalo, ili Kung Fu-ce, kako je »pozitivna znanost« 19. stoljeća smatrala opravdanim da posumnja. (Povod toj sumnji dao je među ostalima, *sine ira et studio*, i A. Forke svojim pokušajem da bez tradicionalnih predrasuda nastoji prodrijeti nešto dublje u pozadinu formiranja prvobitne kineske misli.)

Takav je razvoj službene filozofije početkom 20. stoljeća doveo i do stanovitog opozicionarnog osnaženja taoističkih teza i njihovih suvremenih predstavnika. Fung Yu-Lan spominje na akademskom nivou kao svoga glavnog taoističkog oponenta Y. L. China. Najpoznatiji popularizator kineske kulturne tradicije u zapadnom svijetu, polovinom 20. st., Lin Yutang (koji, kao i Fung Yu-Lan, živi u Americi), čini se da je skloniji taoizmu nego konfucijanizmu:

Među učenjacima koji poznaju Istok ima više poštovalaca Lao-cea nego Konfucija... »Knjiga o Tao« (*Tao-te-čing*) najviše je prevođeni kineski tekst. Dok Konfucije ima zdrav ljudski razum, dotle se taoistički mudrac odlikuje duhovitošću, duhom i bljeskom uma. Takav utjecaj na zapadnog čitaoca potvrđuje dojam koji je Lao-ce ostavio na Kineze u starini, prije nego što je car Han Wu-ti godine 136. pr. n. e. proglasio konfucijanizam za neku vrstu državne religije... Od tada su se duhovi podijelili. Činovnici su pretpostavljali Konfucija, a pjesnici i pisci Čuang-cea i Lao-cea.²⁴

Zanimljivo je da kritički osvrt na ovu problematiku nije mogao mimoći ni Karl Jaspers kad je u *Die grossen Philosophen I* dao prednost Kung Fu-ceu pred Lao-ceom.

U poglavlju o Lao-ceu i njegovoj knjizi *Tao-te čing* Jaspers primjećuje:

Određivanje datuma nema važnosti za shvaćanje teksta. Rasprave o tome dokazuju jedino neizvjesnost predaje. — I o porijeklu te knjige postoje sumnje i pokušaji da joj se rastoči cjelina. No unutar nje je povezanost toliko uvjerljiva da i usprkos mogućim interpolacijama i iskrivljivanju teksta ne možemo posumnjati da je to djelo stvorila ličnost najvišeg dometa. U svojim riječima ta ličnost stoji pred nama zorno i neposredno nas oslovljava.

A o Kung Fu-ceu i knjizi njegovih razgovora *Lun-yü*:

²⁴ *The Wisdom of Laotse*, New York 1948. (Citirano u nastavku prema njemačkom prijevodu, Frankfurt/M., Fischer Bücherei, 1955), str. 11.

Iako neizvjesna u pojedinostima, povijesna je slika dostupna, ako se pridržavamo onoga što u sadržajno bogatim tekstovima najuvjerljivije ukazuje na njega samoga. A u tome možemo osjetiti veličanstveno jedinstvo njegova bića, koje je često u protuslovlju s kasnijim kineskim slikama. U starom Ssu-ma-č'ienovom životopisu iz posljednjeg stoljeća pr. n. e., i u Lun-yü uočljiva su osobna obilježja koja ne mogu biti izmišljena. Možemo predočiti duhovnu situaciju u kojoj je živio i mislio, a i protivnike koji mu osvjetljaju lik.²⁵

Kung Fu-ce u Jaspersovu je prikazu svrstan u prvi dio, posvećen četvorici »mjerodavnih ljudi«: Sokrat — Buddho — Kung Fu-ce — Isus. Na pitanje: zašto samo ova četvorica, zašto ne, među ostalim, i Lao-ce? — Jaspers odgovara da se nitko više ne može mjeriti »s tom četvoricom po opsegu i po trajanju povijesnog utjecaja«. ²⁶ Doista, Lao-ce se ne bi mogao mjeriti sa Kung Fu-ceovim uspjehom da još u 20. stoljeću postane ponovni utemeljitelj državne religije (ili barem *quasi*-religije, u Tillichovu značenju te riječi)! Shvatljivo je da je zato i danas revolucionarni pokret kineske omladine za iskorijenjivanje tradicionalne kulture svom oštrinom i izrazitošću usmjeren upravo protiv Kung Fu-ceove tradicije.

Lao-ce, a za njim utemeljitelj buddhističke skolastičke filozofije, Indijac Nāgārjuna, obrađeni su na kraju prve knjige Jaspersovih »Velikih filozofa«, u skupini »metafizičara koji misle iz iskona« (*Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker*).

Razlog s kojeg metafizičara koji se u svom biću poistovećuje s iskonskom dubinom svemirskog bitka i u njega ponire, ne možemo svrstati među uzorne ličnosti koje su tisućljećima važile za mjerilo uzgajanja čovječnosti u ljudskoj zajednici, izražen je očividno u klasičnoj kineskoj usporedbi Kung Fu-cea sa Lao-ceom. Jaspersov prikaz Kung Fu-ceova učenja u prvom je redu *razjašnjenje ciljeva i metoda odgoja* koji umjetničkim usklađivanjem kulturnih tekovina kulturne zajednice održava njenu postojanost.

Tu prednost potvrđuje, iako s negativnog stanovišta, i Čuang-ceov prikaz navodnog razgovora mladog Kung Fu-cea sa starim Lao-ceom godine 518. pr. n. e. u Loyangu. Lao-ce prigovara Kung Fu-ceu da traga za porijeklom ljudskog poretka, a ne poznaje svemirsku zakonitost kojoj ljudska dijalektičkom nuždom proturječi:

Sest klasika o kojima govorite predstavljaju samo tragove nogu starih vladara, a ne prave ljude koji su te tragove sami utisnuli u prašinu... Vrijeme se ne da zaustaviti, *tao* se ne smije sprečavati. Tko posjeduje

²⁵ Op. cit., str. 898. i 155.

²⁶ Ibid., str. 218.

tao, može ići kuda ga je volja. Bez *taoa* čovjek je izgubljen svuda kud god pođe... Najbolje je promatrati kako se nebo i zemlja pridržavaju svoga vječnog toka, kako ptice slijede svoj put u lijetu, a životinje idu za stadom; kako se stabla i žbunje drže svoga mjesta. Slijedeći te primjere naučit ćeš kako da prepustiš unutarnjoj snazi da ti usmjeruje korake i da slijediš prirodni tok. Tada ćeš uskoro stići do točke gdje više nećeš osjećati potrebu da mukotrpno hvališ ljubav prema čovjeku i pravednosti... Svi su ti govori o čovječnosti i pravednosti neprekidni ubodi iglom koji nas draže. Labud ne treba da se kupava svaki dan da bi ostao bijel.

Jasno je da pojam *taoa* nije bio stran Kung Fu-ceu. Na njemu se temelje »šest klasika« čije je redigiranje bilo Kung Fu-ceovo glavno životno djelo. On ga naziva »zakonom Neba«. Karakteristično je ipak da u jednoj od najčuvenijih izreka kaže da je taj zakon shvatio tek u pedesetoj godini života (*Lun-yü*, II, 4), Kung Fu-ceovi učenici ističu:

O kultu i umjetnosti učitelj je imao što da kaže, ali o nebeskom *taou* i njegovu odnosu prema ljudskoj prirodi nije se od njega moglo ništa doznati (*Lun-yü*, V, 12).

Pa ipak, to ne znači da u njegovim izrekama nema spomena o *taou*, a tamo gdje ga spominje, njegove izreke na prvi pogled ne možemo razlikovati po smislu od Lao-ceovih:

Kad bi *tao* bio postojan u državi, ne bi trebalo da provodim reforme (*Lun-yü*, XVIII, 6).

Ako znanje o *taou* napreduje, to je volja Neba. Ako znanje o *taou* treba da iščezne, i to je volja Neba. Što može učiniti Kung Pe-liao (Konfucijev glavni protivnik) protiv te sudbine (*Lun-yü*, XIV, 38)?

Kad je Kung Fu-ce odlazio u progonstvo, graničar Yi tješio je njegove učenike:

Zašto se žalostite da ćete ga izgubiti? Carstvu već odavno nedostaje *tao*. Sada će se Nebo poslužiti učiteljem kao opomenom (*Lun-yü*, III, 24).

Za Lao-cea nitko ne tvrdi da je bio začetnik učenja o *taou*. U slijedećem ću se poglavljju osvrnuti najprije na njegove preteče. Isto tako ni za Kung Fu-cea ni najokorjeliji evropski pozitivisti i formalistički razarači smislenih cjelina nisu nikad tvrdili da je sam izmislio knjige šest klasika. Bez obzira na predrasude o kronološkom prvenstvu u slijedećem ću prikazu poći od prastavno osnovnijeg smjera taoističke filozofije.

TAOIZAM

1. PRETHODNICI LAO-CEA

Jedno od spomenutih klasičnih djela o izvorima kineske kulture, koja je obrađivao Kung Fu-ce, jest *Šu-čing*, knjiga najstarijih dokumenata, osobito vladarskih proglasa, napisana najstarijim kineskim jezikom i stilom. Neki su dijelovi važni sa stanovišta moralne i političke filozofije, osobito »Veliki plan«, koji tumači porijeklo vladarske moći sa kozmogonijskog stanovišta, a da pri tom uopće ne polazi od vjere u personificirane bogove. *Tao* je u *Šu-čingu* kriterij ocjene vladarskih sposobnosti i zakon sudbine.

Uzvišeno je Nebo (*šang-ti*) odredilo narodu koji ovdje dolje živi put (*tao*). Tko se prema njemu ravna, njegova je priroda postojana. Načela o tome može određivati jedino vladar. Kralj je Hia ugušio vrlinu i primjenjivao nasilje... Nebo je pomoglo niskom narodu, a zli je vladar svrgnut i zbačen. Volja neba ne vodi u zabludu. U svježem svjetlu, poput trave i stabala, obnovio se cijeli narod.

Lao-ceovo tumačenje savršene harmonije u *taou* dovodi do načela potpune pasivnosti mudraca (*wu-wei*), a kasnija reakcija na konfucijevski konzervativizam dovodi neke taoiste do negacije civilizacije i bijega od svijeta. Meng-ce (Mencije), najistaknutiji sljedbenik Kung Fu-cea u 4. st. pr. n. e., spominje Yang Čua kao propovjednika antikonfucijanskog načela: »Svatko sam za sebe!«

Prema Forkeu jedan od neposrednih preteča ili starijih suvremenika Lao-cea, a i Kung Fu-cea, bio je *Teng-ce*. Kod njega nalazimo još jedinstven nacrt problematike koja se kod dvaju glavnih nosilaca kineske klasične misli diferencira u suprotnosti. To je razlog zašto je *Teng-ce* u povijesti ostao zasjenjen. On se isticao, u odnosu prema sofistima, na području logike i dijalektike, boreći se za pravila discipliniranog raspravljanja koje treba da vodi istinskoj spoznaji, a ne samo govorničkim uspjesima sofista. *Teng-ce* prvenstveno nastoji da ustanovi logički red u izvodu misli. Uviđa da se do istine može doći jedino ako se predmeti jednoznačno obilježe u pojmovnom smislu sa stanovišta svrhe do koje rasprava treba da vodi.

U svjedočanstvima o *Teng-ceu* nalazimo mnoge dodirne točke s Lao-ceovim metafizičkim pretpostavkama. Iza pojavne mnogostrukosti zbivanja on pretpostavlja jedinstvo apsolutnog bitka.

Ako se ne damo zavesti da napustimo jedinstvo, nego ga slijedimo ispravno i nepokolebljivo, barem samo jedan dan, cijeli će nam se svijet pridružiti. Tako ćemo djelovati bez djelatnosti.

Ovaj je posljednji stav prema relativitetu djelatnosti razradio Lao-ce u svom osnovnom pojmu *wu-wei*.

Apsolutno je jedinstvo u ontološkom smislu *tao*, a u etičkom smislu vrlina, *te*:

Svrhovit je rad vezan za predmete. Tamo gdje vanjština više ne dolazi u obzir, nailazimo na vrlinu. Poslovan je rad vezan za ljude. Tamo gdje ni jedan čovjek više ne dolazi u obzir, nalazimo *tao*.

Konačno nalazimo formuliran i iracionalizam taoističkog pojma ništavila:

Tko spozna veliki *tao*... taj nema ništa, a ipak je zadovoljan, on zahvaća ništetnost i tvrdi da ima potpunu istinu. To je krajnja svrha svih stvari.²⁷

Po svom interesu za dijalektiku pravnih odnosa i pojmova, Teng-ce se približava Kung Fu-ceovu stanovištu. U tome je smisao njegove aktivne borbe protiv sofista.

2. LAO-CE

Povjesničar Ssu-ma Č'ien nije zapisao godinu Lao-ceova rođenja. Tradicionalno se pretpostavlja da se rodio godine 604. pr. n. e. (a prema nekima 571).

Rodio se u selu Kuh-si Yen, u pokrajini Li, u državi Č'u... Bio je historiograf u arhivima dinastije Ču... Njegovao je vrlinu *tao*. Težio je za tim da ostane skriven i bezimen. Dugo je živio kod Čua, a kad je uvidio da oni idu putem propasti, otišao je. Na granici mu je čuvar Yin Hsi rekao: »Prije nego otiđeš, zahtijevam da mi napišeš knjigu!« Tada je Lao-ce napisao knjigu u dva dijela u kojoj govori o značenju *taoa* i o njegovoj vrlini (*te*), u pet tisuća i više riječi. Nitko ne zna dokle je stigao.

Ssu-ma Č'ien, Ših-či, LXIII

²⁷ Osnovni je evropski izvor za kineske klasike u prijevodu J. Legge, *The Chinese Classics*, Oxford 1872-85, u sedam knjiga. Gdje nisu naznačeni drugi, noviji izvori, citati u ovom dijelu potječu neposredno ili posredno iz tog izvora.

Prvi nepotpuni prijevod Lao-ceove knjige *Tao te čing* u Evropi objavio je utemeljitelj sinoloških studija u Francuskoj, Abel Rémusat, godine 1820. On termin *tao* prevodi sa *raison* (um). Slijedeći francuski prevodilac G. Pauthier (1838), prevodi *tao* također sa *raison suprême* (vrhovni um), a *te* sa *vertu* (vrlina). Prvi potpuni prijevod obrađen modernom naučnom metodom dao je Stanislas Julien (1842). On *tao* prevodi terminom »put« (*Le Livre de la Voie et de la Vertu*). Taj je izraz od tada ostao udomaćen u evropskim prijevodima kao najadekvatniji. Englesko standardno izdanje, u *Sacred Books of the East*, vol. 39, priredio je James Legge. Novija engleska izdanja jesu: Arthur Waley, *The Way and its Power* (London 1934) i J. J. L. Duyevendak, *Tao Te Ching, The Book of the Way and its Virtue* (London 1954, prema izvornom holandskom prijevodu istog autora). U Americi je osobito popularan prijevod i obrada Lin Yutanga, *The Wisdom of Laotse* (New York 1948, djelo prevedeno na više drugih jezika kao i ostala Lin Yutangova djela o kineskoj i azijskoj kulturi). Prvi njemački prijevod dao je Victor von Strauss 1870. Taj prijevod još se uvijek objavljuje u novim izdanjima. Zbog vrlo pažljive komentarske obrade i Jaspers ga je smatrao najkorisnijim za svoje filozofske potrebe. Polazeći od potpuno novih koncepcija, Richard Wilhelm je u prvoj polovici 20. stoljeća preveo niz osnovnih djela kineskih klasika. Njegov dugogodišnji boravak u Kini i književna ljepota prijevoda stekli su trajno priznanje vrhunskih njemačkih prijevoda i interpretacija duha i smisla kineske mudrosti. Naslov Lao-ceove knjige Wilhelm prevodi »*Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*« (Jena 1921). Prijevod riječi *tao* sa *Sinn* (smisao) prihvatili su mnogi kao vrijednu obnovu koja interpretaciju taoizma stavlja u novo svjetlo. Na to je osobito upozoravao Wilhelmov prijatelj i suradnik na području psihološke interpretacije kineske misli, C. G. Jung.²⁸

Italijanski prevodilac, A. Castellani, primjećuje, u vezi s prevođenjem termina *tao* sa »princip«, da se značenje izraza *tao* »ne zaustavlja na principu u sebi kao nezahvatljivoj snazi, nego u konkretiziranom kompleksu njegova izražavanja«.²⁹

Jedan od najzapaženijih pokušaja filozofske interpretacije klasične kineske kulture u cjelini početkom 20. stoljeća dao je J. J. M. de Groot

²⁸ Jung je sa Wilhelmom surađivao kao koautor na interpretaciji kineskog djela *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* (1929). Na to djelo i na Wilhelmov prijevod Lao-cea Jung se poziva na početku 3. pogl. studije koja je možda najkarakterističnija za poredbenu tematiku na ovom području Jungova rada, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge* (Zürich, Rascher, 1952) — *Die Vorläufer der Synchronizitätsidee*, str. 69—73, gdje analizira pojam *tao* i pojam ništavila (*Sinn — Nichts*) u njihovu uzajamnom značenju kod Lao-cea. Zanimljive podatke o Jungovu shvaćanju taoizma sadržava i njegova autobiografija.

²⁹ A. Castellani, *La Regola Celeste di Lao Tse*, Firenze 1927, str. LII.

u svojoj teoriji kineskog »univerzizma« prema kojoj su taoizam i konfucijanizam ogranci te idejne cjeline shvaćanja svijeta. Groot interpretira *tao* kao »put sveopćeg kretanja« (*Bahn oder Weg worin sich das All bewegt*).³⁰

Od filozofa 19. stoljeća bavili su se Lao-ceovim učenjem Schelling i Hegel. Tolstoj ga je također kanio prevesti i obraditi. U 20. stoljeću filozofija egzistencije nailazi najprije u Lao-ceu na arhetipski uzor svojih motiva, a i novih izražajnih mogućnosti za kojima traga. Heidegger se pozivao na Lao-cea i prije i češće nego na japanski zen-buddhizam i haiku-poeziju, analogije koje je razotkrio i snažno osjetio tek kasnije u djelu D. T. Suzukija.³¹ Jaspers tek u posljednjoj fazi svog rada odriješito slama evropocentrističku orijentaciju, a u svojoj relativno opširnoj obradi Kung Fu-cea i Lao-cea poziva se na dugogodišnje pažljive studije i uspoređivanja raznih prijevoda iz kojih pokušava svestrano crpsti građu za svoj pokušaj sintetiziranja smisla izreka koje navodi.

Izraz »tao te« nalazi se već u *Yi-čing*u. Sigurno je da sâm Lao-ce svome djelu nije dao taj naslov, jer davanje naslova u njegovo doba nije bilo uobičajeno. Nije moguće utvrditi ni prvobitni tekst djela. Ssu-ma Č'ien govori o podjeli knjige u dva dijela i o približnom broju riječi. Iz toga proizlazi da je djelo postojalo u svom današnjem obliku početkom naše ere. »Patrijarsi« taoizma, Lieh-ce i Čuang-ce (5. i 4. st. pr. n. e.) citiraju Lao-cea pod posthumnim imenom Lao Tan, ali se ne pozivaju na njegovu knjigu nego na riječi. U tim ranim stoljećima pripisuju mu se izreke koje u konačnoj redakciji djela ne nalazimo. Spomenuti patrijarsi smatraju da je praosnivač taoizma bio legendarni »Žuti Car« Huang Ti u trećem tisućljeću pr. n. e. Na osnovi svega toga smatra se da su Lao-ceovi aforizmi u prvo vrijeme čuvani u usmenoj predaji, iako nema razloga sumnji u povijesnost autora i vremenske granice njegova života. Kao proizvod komentatorskog rada ni raspodjela na poglavlja ne smatra se nepromjenjivom tekovinom. Usprkos iracionalnosti principa, sažetosti izraza u paradoksu i arhaisko-mističkih pretpostavki u doživljajnom sloju čijim dubinama taj izraz želi da nas privuče, Lao-ceovo djelo već u svojoj najstarijoj redakciji slijedi određeni tok misli i raspored građe.

³⁰ *Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der wissenschaft Chinas*, Berlin 1918.

³¹ Kad je upoznao Suzukijeve eseje, Heidegger je rekao: »Ako pravilno shvaćam, ovo je isto što i ja pokušavam da kažem u svojim spisima.« (Usp. predgovor Suzukijevoj knjizi *Zen Buddhism*, New York, Doubleday Anchor Books, 1956.) — Usp. u mojoj *Filozofiji istočnih naroda II*, str. 330—1, izvod iz referata Tsujimure Koichi u Heideggerovu seminaru 1957.

Iz analize naslova možemo zaključiti da *tao-te* izražava apsolutnost principa, s jedne strane, a relativnost njegova izražaja i primjene, s druge. Najstarija raspodjela knjige u dva dijela rukovodi se tim kriterijem. Prvi dio polazi od pojma *tao*, od njegova očitovanja u spoznajnim granicama, u prirodi izvan nas i u nama samima, dok je drugi dio primjena te spoznaje na područje individualnog morala i društvenog života, ili učenje o vrlini *-te*. Ta je podjela na dva područja izražena više puta i u samom djelu:

Moje se riječi osnivaju na principu. Ljudska se djelatnost osniva na sistemu ... Oni kojima je to nepoznato ne poznaju ni mene (70. pogl.).

U posljednjoj rečenici Lao-ce se očituje kao »prvi predstavnik prikrivene filozofije«. Taj hermetizam, na koji upozorava Lin Yutang, prima češće istančana svojstva pjesničke ironije, kao u primjedbi:

Kad *tao* ne bi bio ismijavan, ne bi bio *tao*.

Analiza implicitnog i eksplicitnog dijela učenja o *tao* na mnogim mjestima otvara dublje perspektive paralelizma ili polariteta između apsolutnog principa i relativne primjene. Za tu je temu važna komparativna studija S. Hummela o 1. i 42. poglavlju *Tao-te činga*.³² U drugom dijelu klasične podjele 42. poglavlje dolazi iza općih uvodnih poglavlja o vrlini, legalnosti i koristi, koje su osnovne teme toga dijela. U 1. pogl. prvog dijela bila je izražena pojmovna, predodžbena i jezična nezahvatljivost *taoa*. U 42. pogl. tema je, nasuprot tome, mogućnost i granica njegova simboličkog izražaja »fiktivnim sredstvom racionalnog nabrajanja«. (Jaspers se u toj vrsti interpretacije služi svojom metodom »čitanja šifara« (*Chiffersprache*) za koju je bitno da »slike i formule nisu recepti« nego putokazi prema intencionalnom smislu.³³) — Prema Hummelovu prijevodu:

1. *Tao* koji se daje pojmiti nije sveobuhvatni *tao*.
 Pojam koji se daje izraziti nije sveobuhvatni pojam.
 Nepojmljiv je iskon neba i zemlje, a pojmljivost je majka svih stvari.
42. *Tao* uspostavlja jedinstvo, jedinstvo uspostavlja dvojstvo, dvojstvo uspostavlja trojstvo, trojstvom su uspostavljene sve stvari.

Iracionalnost ontološkog problema od kojeg Lao-ce polazi, vodi nužno do teorije o neadekvatnosti fenomenalne spoznaje. Tako spoznajna teorija polazi od ontičkog problema ništavila ili ispraznosti »realnog«

³² *Zum ontologischen Problem des Daoismus*, Leipzig 1948.

³³ *Die grossen Philosophen I*, str. 914.

svijeta. *Tao* se kao vrhovna zakonitost odražava u svijetu fiktivne mnogostrukosti putem regulativne funkcije prirodnih zakona *yin* i *yang*. Njihova je uzajamnost osnova vječnoga kružnog kretanja pojavnosti. To je osnova taoističke filozofije prirode. Postizanje ideala sjedinjenja s *taom*, smirenja u *taou*, nedjelovanja u smislu svjetske prividnosti (*wu wei*), s jedne je strane zadatak praktičnog uma i osnova etičke nauke. S druge strane, taj zadatak određuje krajnju spoznajnu perspektivu i tako zatvara krug metafizičke problematike koji je otvorila svijest o neadekvatnosti racionalne spoznaje.

Izrazitije nego kod Zarathuštrea, a implicitnije nego kod Buddhena, arhaiski se kritičizam i ovdje očituje najprije u formulaciji ontološkog problema s akozmičkog stanovišta. U prvom odlomku *Tao-te činga* Lao-ce tvrdi da je »pojmljivost majka svih stvari«. U prvoj smo strofi Buddhena *Dhamma-padam* čitali da je »um preteča svih stvari« i da ih on »oblikuje«. Otuda svijest o ništavilu realnog svijeta:

To se naziva likom bezličnoga i slikom ništavila.

Tao-te čing, 14

U odnosu prema svijetu i Lao-ce češće obilježava *tao* kao »to« (indijski *tad*), čija dva osnovna svojstva, ništavilo i pomanjkanje obilježja, odgovaraju osnovnim buddhističkim terminima *śūnyatā* i *animittatā*. Neprekidnost toka egzistencije (ind. *samsāraḥ*) Lao-ce izražava riječima:

Duh ponora nikad ne umire (6. pogl.).

U 11. pogl. Lao-ce povezuje problem ontološkog nihilizma s idejom o praktičnoj realnosti postojećih stvari na sažet način usporediv s Heideggerovim razlučivanjem pojmova *Ding (res)* i *Zeug*.³⁴

Trideset je prečaka učvršćeno u glavčini točka,
a kolo je korisno zbog središnje praznine.
Kad izradiš posudu od gline, njena je korist u praznoj udubini.
Kad probiješ vrata i prozore na kući,
njihov prazan otvor daje kući vrijednost.
Zato je postojanje osnova posjeda, a nepostojanje osnova koristi.

³⁴ »Zeug« je »biće koje susrećemo u zbrinjavanju«, za koje ne možemo reći da »strogo uzevši ikad 'jeste'«. To su stvari kao »pisaći pribor, pokućstvo, prozor, vrata, soba... koje se nikad ne pokazuju najprije same za sebe da bi za tim kao suma realnosti ispunile sobu«, no u čijoj se »cjelovitosti izražava svijet«, gdje »obaziranje nailazi na prazninu i tek tada uviđa *zašto* i *kako* je ono što nedostaje bilo pri ruci«; konačno »Zeug« koji »nalazimo u obilježju« ili oznaci, od čije je prisutnosti polazila i mitološka teorija predodžbe u *Yi čingu*. — Usp. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 67—75. (7. izd. 1953.)

U ranom buddhističkom djelu *Milinda-paṇho* čuven je opis kola kao primjera nepostojanja metafizičke supstancije,³⁵ no tamo se slika primjenjuje na dokaz o nepostojanju supstancijalne i trajne duše. Iz analognih pretpostavki dolazi i Lao-ce do zaključka izražena u Buddhinu principu *anattā*. Identificirati se s *taom* znači svladati užurbanu zabrinutost za egzistenciju, »postati ponorom svijeta... i vratiti se natrag u iskonsko ništavilo« (28. pogl.).

Prema interpretaciji R. Wilhelma,³⁶ Lao-ce naglašava da je *tao* »ništa« zato da izrazi opreku *taoa* prema realnom svijetu. U navedenom odlomku 11. pogl. ništavilo *taoa* očituje se kao »smisao« ili »svrha«, a »ničim« se naziva zato što se u svijetu osjetnosti ne pojavljuje ni »po sebi ni za sebe«, nego jedino kao »raspoređivač« predmetâ. Zato »odnos smisla (*tao*) i zazbiljnosti nije moguće svesti ni pod kategoriju uzroka i posljedice«.³⁷

To se naziva bezobličnim likom
i nestvarnom slikom.

To se naziva maglovito mutnim.

(14. pogl.).

Smisao (*tao*) proizvada stvari
potpuno maglovito, potpuno mutno.
Tako su mutne i tako maglovite
slike u njemu.

Tako su mutne i tako maglovite
stvari u njemu.

(21. pogl.).

Riječ je o »poimanju koje seže do granica pojavnog svijeta«, gdje se »suprotnosti dokidaju u nerazlučenosti« (*in der Ununterschiedenheit aufgehoben*) i gdje nailazimo na »klice« koje sežu za nečim što u nekom smislu odgovara vidljivome, čujnome i protežnome, ali ti osjetni sastojci oblikovanja nisu jasno razlučeni ni odredivi u svom neprostonom i nevremenskom jedinstvu (ništa nije ni gore ni dole, ni ispred ni iza). Zazbiljnost je pojmovno spoznatljiva zato što je, po tome kineskom shvaćanju, već u samim stvarima predmetno sadržano nešto što je u opisanom smislu »racionalno«.³⁸ Jung tu nalazi prastavni izraz svoga pojma »svrhovite koinkidencije, koja je moguća zato što je obim stranama svojstven isti smisao«³⁹.

³⁵ Usp. *Fil ist. naroda. I.*, str. 270—272.

³⁶ Usp. Wilhelmov prijevod, *Tao te King* (Jena 1915) i njegovu knjigu *Chinesische Lebensweisheit* (1922).

³⁷ *Chinesische Lebensweisheit*, str. 16.

³⁸ *Ibid.*, str. 19.

³⁹ *Synchronizität ...*, str. 72.

Vrhovni je smisao (*tao*) bezimena jednostavnost.
 Kad bi kneževi i kraljevi mogli tako da ga održe,
 sve bi se stvari svrstale kao gosti.
 Narod bi bez naređenja sam od sebe našao ravnotežu.

To ne djeluje, a ipak se sve zbiva samo od sebe.
 To je napušteno, a ipak zna da provida.
 Mreža je Neba tako ogromna, tako ogromna,
 široki su joj otvori, a ipak se ništa ne gubi.

(73. pogl.)

U ovom je posljednjem odlomku o očitovanju prastava i o stupnjevanju njegove međustavne konkretizacije sadržan i središnji problem taoističkog iracionalizma, o čijem rješenju u Jaspersovoj interpretaciji zavise sve mogućnosti i nemogućnosti shvaćanja i neshvaćanja metafizičkog dosega Lao-ceove »míslí iz iskona«:

Ako u Lao-ceovim izrekama tražimo upute, odmah se javlja prigovor: Sve je to neprovedivo, jer su ljudi ipak drukčiji.

No u tom je prigovoru zaboravljeno ono što je bitno, da tu nije riječ o uputama za svrhovitu djelatnost. Tamo gdje je ispravno nedjelovati, nepredviđati i neupuštati se u pothvate, tamo i ono što se kaže može biti jedino besmislica, ako to shvatimo kao poziv na djelo i pothvat. Lao-ce otvara uvid u mogućnost koja nije razumski programatska... nego hoće da oslovi ono što je u čovjeku iskonsko. Kad bi bila do kraja domišljena, konačnim sredstvima ostvariva ustanova, preobrazilo bi se u lošu utopiju magične djelatnosti nedjelovanja... Može nam se učiniti strahovitom Lao-ceova izjava: »Kad bi svi kneževi i kraljevi bili sposobni da budu čuvari *taoa*, onda bi im sva bića sama od sebe postala podložna. Nebo i zemlja združili bi se da ih okrijepe blagotvornom rosom. Narod bi se sreo sam po sebi, a da mu nitko to ne nalaže.« (32) Kad bi na osnovi toga netko htio da — zahvatom, uputom, savjetom — uspostavi anarhiju u svijetu, očekujući da će se ljudi, zato što su dobri, odmah sami od sebe pridržavati reda — taj bi obrnuo smisao tog filozofiranja... Lao-ce nasuprot tome uopće ne misli uputnu ni djelatnu preobrazbu prilika, nego u dogledu svoje istine tvrdi da nitko ne zna dokle može da dopre: »Gdje se povećava vrlina, ne javlja se ništa što se ne bi moglo prevladati, a onome kome ništa nije nesavladljivo nitko ne može sagledati granicu sposobnosti djela« (59).⁴⁰

S jedne je strane »šifra« ovakva izražavanja »smisla« (*tao*) uobličena u magijsko vjerovanje Kineza da od usklađenosti vladarske moći s kozmičkom snagom *taoa* ne zavisi samo politički napredak carstva nego da je taj sklad isto tako neminovan uvjet i neposredan povod dobre žetve, da je zaštita od poplava, suše, pošasti i rata. S druge strane,

⁴⁰ Op. cit., str. 918—919.

Lao-ce naglašava filozofski smisao sklada s *taom* u akozmički pročišćenoj vrlini »uzora«. Čovjek je po svojoj unutarnjoj biti nosilac idejnog uzora (i ovdje u platonskom smislu te riječi):

Duboka vrlina djeluje iz daleka kao ponor.
Ona je suprotna svemu što važi u svijetu,
ali naknadno izaziva velik odaziv. (65. pogl.)

Kad netko pred drugima izlaže veliku sliku
-prauzor *taoa*, svi se utječu u njega. (35. pogl.)

Sušta nenamjernost, zagonetna u svojoj jednostavnosti, nije
možda nikad više u filozofiji izražena tako snažno kao
temelj svekolike djelatnosti kao kod Lao-cea.⁴

Ovdje nije moguće zalaziti u razradu očevide analogije slijedećeg Lao-ceova stava sa Sokratovim »Znam da ništa ne znam«:

Znanje o vlastitom neznanju najviša je spoznaja.
Nepoznavanje granica vlastitog znanja jest bolest.
Samo onaj tko bolesno shvati kao bolesno
ne boluje od toga. Posvećen čovjek ne boluje,
budući da bolest doživljava bolno.

(71. pogl.)

Iz toga spoznajno-kritičkog uvjerenja razvija se Lao-ceova ontologija, prema kojoj

sve na svijetu potječe iz bitka,
a bitak potječe iz nebitka

(40. pogl.)

— a i etika, ili nauka o vrlini — *Te*, kojoj je osnovno načelo »nedjelovanja« — *wu-wei*.

Termin *te*, koji prvenstveno znači moralnu vrlinu, nalazimo i u taoističkoj filozofiji prirode, gdje obilježava »snagu« svakog zbivanja. Učenje o *wu-wei* u tom sklopu možemo shvatiti kao neku vrstu arhetipske alternative Darwinovu razjašnjenju evolutivnog procesa agresivnom dinamikom bioloških snaga. Bolje razumijevanje tako proširenog značenja termina *te* pretpostavlja i širi uvid u taoističku teoriju uzročnosti. Kao i u buddhizmu, i ovdje se teorija uzročnosti, iako znatno implicitnije, shvaća kao teorija uzajamne uvjetovanosti (v. *paṭiśā-samuppāda* u pāli tekstovima) nastanka svih pojava:

Bitak i nebitak uzajamno su zavisni u bivanju. (2. pogl.)

⁴ Id., str. 908.

Iz svega je dosad rečenog jasno da Lao-ce u odnosu dviju pokret-nih snaga, *yin* i *yang*, daje prednost *yinu*, snazi materinstva, pasivnosti, tame i smirenja, obrnuto nego Uddālaka Aruṇi u Čhāndogya-upanišadi, čije učenje o *tat tvam asi* polazi od čuđenja pred apsurdnom pomisli da bi »bitak mogao nastati iz nebitka«. U taoizmu, s jedne strane, svako kretanje teži konačnom smirenju, svako uzbuđenje, briga i strah pred »ponorom« završava silaženjem u »dolinu«, svako je zbivanje ograniče-no vremenom. S druge strane, udaljavanje od iskonskog jedinstva sve-obuhvatnog bitka ne može značiti s ovog stanovišta drugo nego slablje-nje i starenje. Zato je zbivanje istovetno sa slabljenjem, a »postupak *taoa*« neodoljivost je njegove gravitacione snage.

Ovakvo se shvaćanje prirodne zakonitosti odražavalo trajno, ne sa-mo u taoizmu nego i u konfucijanizmu, i na klasičnu kinesku teoriju o državi koja je patila od naivnog optimizma svoje prirodne nauke i vje-rovala u konzervativizam kao prirodni poredak. Princip »nedjelovanja« u tom je smislu izraz determinizma u prirodi i u društvenom životu. On nije istovetan sa »sudbinom« (*ming*) ni s poslovičnom mudrošću lijenči-na (*»dolce far niente«*, *»laissez faire«*). Egzistencijalnu zabrinutost i užurbanost (*lii*) Lao-ce, kao i svi panteistički filozofi, smatra izrazom afekta i izvorom zablude, ili »bolešću neznanja« prema ranijem citatu. Ta je misao potpuno jasno izražena već u prvom poglavlju Tao-te činga:

Često se lišavamo strasti da bismo jasno sagledali zbilju,
a često gledamo u život sa strašću da uočimo obrise njegovih pojava.
Oslobođenjem od strasti postiže se smirenje
i svijet se stišava sam po sebi.⁴²

(37. pogl.)

U osnovi, *wu wei* je učenje o protuprirodnosti nasilja, usporedivo, iako uz bitne razlike asketskih pretpostavki indijskog *ethosa*, s indij-skim načelom da je »nevršenje nasilja (*ahimsā*) vrhovni zakon«.

⁴² Ove i niz srodnih Lao-ceovih izreka o odnosu strasti i vrline možemo uspoređi-vati sa Spinozinom naukom o afektima u *Etici*: »Duh spoznaje sam sebe samo toliko koliko zahvaća ideju tjelesnog uzbuđenja« (II, 23). To »uzbuđenje našeg tijela« i »ideju o tom uzbuđenju« naziva Spinoza »afektom« (III, def. 3). »Is-tinska spoznaja dobra i zla ne može suzbiti nijedan afekt zato što je istinita, nego samo zato i samo toliko koliko se i sama može smatrati afektom« (IV, 14). »Spoznaja dobra i zla nije ništa drugo nego afekt ukoliko smo ga svjesni« (IV, 8). (Usp. posljednji citat Lao-cea u ovom poglavlju.) »U ovom ću dijelu govoriti o snazi uma tako da ću pokazati što um može protiv afekata, a za tim o slobodi duha ili zadovoljstvu. Odatle ćemo vidjeti koliko je mudrac savršeniji od budale« (Uvod). »Kad čudljivost ili afekt oslobodimo misli o vanj-skom uzroku i povežemo s drugim mislima, onda ljubav i mržnja prema vanj-skom uzroku, a i duševna kolebljivost koja nastaje iz tih afekata, gube svo-ju snagu« (V, 2). »Afekt, koji je patnja, prestaje biti patnja čim o njemu stvo-rimo jasnu i očitu ideju« (V, 3). »Što više spoznajemo pojedinačne stvari, to više spoznajemo Boga« (V, 24).

Neki hoće da zavladaju svijetom
i da od njega učine što sami žele.
Ja znam da im to neće uspjeti.
Svijet je božanska posuda
u čije se oblikovanje ne može zadrijeti.
Tko to pokušava, čini štetu,
tko u to zahvaća, taj gubi.

(29. pogl.)

Lao-ceov osnovni paradoks: »U djelatnosti bez djela neka svi žive mirno« (3. pogl.), objašnjen je u 51. pogl. i u nizu drugih mjesta na isti način kao i altruistička nauka o vršenju »vlastite dužnosti« uz »odricanje od ploda« u Bhagavad-gīti:

Proizvoditi, ali ne težiti za posjedom,
djelovati, ali ne zaračunavati,
zahtijevati, ali ne gazdovati,
to se naziva najdubljim *le*.

Povući se kad je djelo završeno, to je uzvišeni put. (9. pogl.)

Neizbježni se motiv tolstojevskog kršćanstva: »ne opirati se zlu«, razvija kod Lao-cea iz prirodnog promatranja mutne i bistre vode:

Tko može u mutnom svijetu naći mir?
Tek tihim taloženjem stvara se bistrina. (15. poglav.)

Čovjek koji se ne opire zlu, »baš zato što nema težnji, nema nikoga na svijetu tko bi težio protiv njega«. (22. pogl.) — A kad Lao-ce kaže:

Dobre nazivam dobrima, a zle također nazivam dobrima,
vrlina je po tom svojstvu dobra (49. pogl.)

— ili:

Drugi su naučavali mudrost koju i ja hoću da naučavam:
— Čovjek nasilnik umire nasilnom smrću (42. pogl.)

— onda se njegov moral ne temelji na natprirodnom nego na prirodnom uvjerenju da »blagost nadvladava silu« (36. pogl.). Do toga je uvjerenja došao razmišljajući o prirodnim pojavama kao što su voda, starost, ljudska radinost, pa čak i vojna strategija, kako ćemo vidjeti u nastavku. U tome je pristupu moralnim problemima možda osnovna razlika taoizma od kršćanstva. Shvaćanja o moralu do kojih tako dolazi Lao-ce u razmišljanju odvracenu od svijeta čine nam se ponekad shvatljivija iz političkog rasula njegova vremena nego iz naivnog povjerenja u kozmički poredak u svijetu:

Kad je vlada spora i gluha, narod je nepokvaren,
kad je vlada marljiva i poduzetna, narod je nezadovoljan.

(58. pogl.)

Za bolje razumijevanje Lao-ceovih zadnjih misli mislim da je opravdano i neophodno isticati i slijediti istančanu nit njegova skepticizma gdje god je i dokle god je to moguće. Možda su Lao-ceova razmišljanja o vojnoj strategiji bila sa stanovišta kritičkog filozofiranja dosljednija nego Kantova »Zum ewigen Frieden«.

Kad nema druge mogućnosti nego vojnički rat,
najbolja je taktika mirne suzdržljivosti. (31. pogl.)

Postoji pravilo kod vojnih stratega:

Bolje je biti napadnut nego napadač.

Bolje je ustuknuti stopu nego napredovati pedalj.

.

Zato kad se sretnu dvije jednake vojske,
pobjeđuje onaj koji je u škripcu. (69. pogl.)

Hrabar vojnik nije ratoboran. Dobar borac ne zapada u gnjev.

Veliki se pobjednik ne upušta u čarkanje.

Tko dobro upravlja ljudima, stavlja se na podređen položaj.

To je vrlina neisticanja, to je sposobnost upotrebe ljudi.

(68. pogl.)

Tko poštujuć *tao* hoće da pomogne ljudskom vladaru,
suprotstavlja se oružanom osvajanju,

jer se njegov prasak nužno vraća natrag.

Gdje boravi vojska, raste trnje i korov,

za velikim vojskama slijede godine gladi.

Zato dobar vojskovođa kad dođe do cilja stane

i nema odvažnosti pouzdat se u snagu oružja.

Kad postigne cilj, time se ne hvali.

Kad postigne cilj, zato se ne uzdiže.

Kad postigne cilj, ne teži za slavom,

nego postiže cilj kao žalosnu nuždu.

Postiže cilj, ali ne ljubi nasilje,

jer svaka stvar zastari pošto je dosegla vrhunac.

Zato se nasilju suprotstavlja *tao*,

a onaj tko pobija *tao* uskoro strada.

(30. pogl.)

Onaj tko teži za iskonskim jedinstvom »ublažava svoje svjetlo i smiruje svoj vir« zato da bi se vinuo *nad područje dobra i zla*:

Tada ga ljubav ni mržnja ne mogu više doseći

kao ni dobitak i gubitak. Čast i sramota ga se više ne tiču.

Zato uvijek nailazi na poštovanje.

(56. pogl.)

Do te se visine nadilaženja dobra i zla kao odraza realnosti pojavnog svijeta Lao-ceov ideal slaže s Buddhinim. Dalje se njihovi putovi razilaze. Lao-ce ne teži za idealom »utrnuća« — *nirvāne*. *Tao* je za njega osnova pojavnog svijeta, njegov »korijen« i princip harmonije.

Wu wei nije odvrtaćenost od djelatnosti, nije buddhistička kontemplacija ili nešto slično tome, nego odvijanje one tihe, istančane vrste rada koju samo *tao* može da nosi i potiče. Da bismo razvili oko i uho za način djelovanja *taoa*, potrebno je da najprije napustimo područje strasti.⁴³

Ovu je apriorističku sliku skladnog života i svijeta revidirao Kung Fu-ce metodom koju možemo shvatiti kao empirijsku, zasnovanu na utvrđivanju povijesnih uzora i provjeravanju tradicija. Jasno je da ni od tog arhetipskog empirizma ne možemo očekivati da razlikuje mit-ske činjenice od povijesnih.

3. ČUANG-CE

Čuang-ce je uz Lao-cea daleko najistaknutiji i najorginalniji taoistički filozof, a i jedan od najslavnijih kineskih mislilaca i književnika uopće. Poslije njega u taoističkoj se školi ističu još samo komentatori, i to komentatori Čuang-ceova djela. Ni Kung Fu-ceova škola, čiji se aktualni razvoj nastavlja tisućljećima sve do danas, iako se ta aktualnost u toku povijesti često ističe kao negativna pojava i opasnost, nije proizvela mislioca koji bi se kao klasični uzor mogao takmičiti s Čuang-ceovom genijalnošću i svjetskom slavom, osobito u moderno doba i u zapadnom svijetu. U toku vremena Čuang-ceovo učenje postaje neodjeljiva nadopuna specifičnog izraza kineskog buddhizma, tradicije *č'an* (japanski *zen*). Pokušat ću pokazati kako se u tom pogledu njegova shvaćanja doista nalaze na pol puta između Lao-ceova i buddhističkog poimanja ništavila. Ta je povijesna okolnost redovno najuočljivija modernim interpretatorima, ne samo zapadnim nego i kineskim, barem onima koji kinesku misao nastoje približiti evropskoj, o kojima će ovdje biti riječi.

Prema Ssu-ma Č'ien, Čuang-ce (ili Čuang Čeu) živio je u 4. i početkom 3. st. pr. n. e. (369-286, suvremenik Platona). Bio je iz pokrajine Meng. Njegov je zavičaj kasnije dobio počasni naziv *Nan hua*, ili »Zemlja južnog cvijeća«, a i njegovo opsežno djelo naziva se (u 8. st. n. e.,

⁴³ H. Hackmann, *Chinesische Philosophie* (Bd. 5. Kafkine »Geschichte der Philosophie«), München 1927, str. 64.

za vladavine dinastije Tang) »Knjiga istine iz Zemlje južnog cvijeća« (*Nan hua čen čing*). To se djelo, u verziji pohranjenoj u knjižnici dinastije Han (na prijelazu iz stare u našu eru) sastojalo od 52 poglavlja i preko 100.000 znakova. Danas postoje samo 33 poglavlja, svrstana u tri dijela: »nutarnji«, koji je najdublji i najautentičniji (pogl. 1-7), »vanjski« koji se osniva na usmenoj predaji učenika (pogl. 8-22), i »mješoviti«, koji sadržava i nešto naknadnih dodataka. Ipak se i dijelovi koji se danas smatraju najmanje autentičnim spominju već kod Ssu-ma Č'iena, koji ih smatra karakterističnom tvorevinom Čuang-cea.

Odnos Čuang-cea prema Lao-ceu Lin Yutang⁴⁴ opisuje ovako:

Misaona osnova i karakter ideja jednaki su kod oba filozofa, ali, dok Lao-ce govori u aforizmima, Čuang-ce piše duge i iscrpne filozofske rasprave. Dok je Lao-ce potpuno intuitivan, Čuang-ce je u potpunosti čovjek razuma. Lao-ce se smješka, Čuang-ce se smije. Lao-ce poučava, Čuang-ce se ruga. Lao-ce govori srcu, Čuang-ce razumu. Po svome je vraćanju prirodi Lao-ce jednak Rousseauu, dok Čuang-ce po oštrini svoje sablje podsjeća na Voltairea.

Dva najkarakterističnija mjesta iz Čuang-ceove knjige⁴⁵ jesu opis sna o leptiru i izraz veselja povodom ženine smrti:

1) Ja, Čuang Čeu, sanjao sam jednoč da sam leptir, da letim od cvijeta do cvijeta baš kao leptir. Bio sam svjestan samo svoga leptirskog zadovoljstva, a nisam uopće znao da sam Čeu. Najednom sam se probudio, ležeći kao ovaj isti ja. Sada ne znam jesam li onda bio čovjek koji sanja da je leptir, ili sam sada leptir koji sanja da je čovjek. Sigurno je da između čovjeka i leptira postoji razlika. Prijelaz se od jednog do drugog naziva mijenom stvari.

Kako mogu znati da ljubav za život nije obmana? Kako mogu znati da onaj tko se boji smrti ne sliči djetetu koje se izgubilo i ne zna da se nalazi na putu koji ga vodi kući? ... Čovjek dok sanja ne zna da je to san. U snu nastojimo da razjasnimo san. Tek kad se probudimo, primjećujemo da smo sanjali. Tako postoji i veliko buđenje nakon kojeg spoznajemo ovaj veliki san. Budale se, međutim, smatraju budnima i tvrde da znaju da li su u zbilji kneževi ili čobani ...

Sa stanovišta moderne filozofije ne bih mogao komentirati ova razmišljanja po kojima se proslavio Čuang-ce bolje nego sa nekoliko odlomaka iz Schopenhauerova razmišljanja o istoj temi na početku svoga

⁴⁴ Op. cit., str. 13—14.

⁴⁵ 18. i 3. pogl.- Citati Čuang-cea uglavnom su iz slijedećih djela: R. Wilhelm, *Dschuang dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Jena 1912. Lin Yutang, ranije citirano djelo o Lao-ceu; M. Buber, *Tschuang-Tse, Reden und Gleichnisse*, Zürich 1951.

životnog djela »Svijet kao volja i predodžba« (I, § 5). Schopenhauer tu polazi od osvrta na Kantovu teoriju uzročnosti, a završava pozivom na staroindijsko vedsko učenje o iluzornosti svijeta — *māyā* — koje ga više zadovoljava. Vidjet ćemo u osvrtu na slijedeću temu da je Schopenhauer upoznao prvi potpuni francuski i evropski prijevod Lao-cea čim je objavljen. I inače su Schopenhauerovi osvrta na kinesku kulturu uvijek bili vrlo detaljni, i o temama koje ni danas nisu popularno obrađivane u zapadnom svijetu. U prvoj se knjizi »Svijeta kao volje i predodžbe« u nekoliko navrata osvrće na Yi-čing (*yin* i *yang*), uvijek u usporedbi s pitagorovskom mistikom brojeva. No Čuang-ce mu još nije mogao biti poznat, vjerojatno niti u izvodu navedenog odlomka. Ipak se Schopenhauerov indijski pristup problemu najviše približava i Čuang-ceovu shvaćanju sa stanovišta moderne komparativno-filozofske problematike.

Mi sanjamo. Da nije možda i cijeli život tek san? Ili točnije: Postoji li pouzdan kriterij razlikovanja sna i jave, fantazma i zbiljske stvari... Kant na to pitanje odgovara ovako: »Međusobna veza predodžbi u skladu sa zakonom uzročnosti razlikuje život od sna«. Ali i u snu je svaka pojedina stvar povezana po načelu dovoljnog razloga u svim njegovim oblicima, a ta se veza prekida samo između jave i sna, a i između pojedinih snova. Kantov bi odgovor prema tome mogli formulirati ovako: *Dugi* san (život) potpuno je povezan u sebi po principu dovoljnog razloga, ali ne i sa kratkim snovima, ma da svaki od tih kratkih snova sadržava u sebi istu tu vezu. Tako je srušen most između prvoga i drugih, pa ih po tome razlikujemo. Pa ipak, bilo bi vrlo teško, a često i nemoguće točno provjeriti na osnovi tog kriterija je li nešto bilo san ili se zbilja dogodilo... Jedini izvjestan kriterij za razlikovanje sna od jave jest tek potpuno empirijski kriterij buđenja. Buđenjem se u svakom slučaju pozitivno i opipljivo prekida uzročna veza između događaja u snu i na javi... Nećemo se stidjeti da priznamo ono što su već odavno priznali i izrazili mnogi veliki ljudi. Vede i Purane nemaju bolje usporedbe za čitavu spoznaju zbiljskoga svijeta koji nazivaju mrežom *māye*, nego da ga usporede sa snom, a ni jednu drugu usporedbu ne koriste više od te. Platon često kaže da ljudi žive samo u snu; jedino filozof teži da bude budan...

2. Kad je umrla Čuang-ceova žena, Hui-ce otiđe k njemu da mu izrazi sućut. Nađe ga kako sjedi na podu, pjeva i udara takt po zdjeli. — »Vaša je žena živjela s vama, rodila vam djecu i umrla u starosti. Zar nije dosta da za njom ne plaćete? Zar nije pretjerano kad još pjevate i bubnjate po zdjeli?« — »Ne«, odgovori Čuang-ce. »Kad je umrla, bio sam jako žalostan. Zatim sam razmišljao i shvatio da iskonski nije imala život; ne samo život nego ni oblik; ne samo oblik nego ni duševna svojstva *yin* i *yang*. Bila je dio velike bezobličnosti. Zatim se promijenila i poprimila duševna svojstva; duševna su se svojstva promijenila i poprimila oblik; oblik se promijenio i poprimio život, a sada se ponovno mijenja i prelazi u smrt. Tako ona prolazi mijene koje su jedna-

ke slijedu proljeća, ljeta, jeseni i zime. Sada počiva u velikoj kući. Kad bih plakao i jadikovao, ponašao bih se kao čovjek koji nije shvatio nužnost u zbivanju. Zato sam prestao plakati.

Dodaci četvrtoj knjizi Schopenhauerova »Svijeta kao volje i predodžbe« (1844) obilježeni su *mottom* iz Lao-cea (prijevod S. Juliena):

Svi ljudi žele jedino da se oslobode smrti, a ne znaju da se oslobode života.

U ovoj je kratkoj rečenici izražen i tisućljetni nesporazum Buddhe sa svojim vjernicima, a i najplemenitija crta stoicizma Marka Aurelija. Svijetu koji više nema osjećaja za istančanost takvih osjenčanja, doviknuo je još u 20. stoljeću Hemingway: »Ljudi umiru kao stoka!«

Problem smrti, kako ga je u naše vrijeme formulirao Heidegger -*das Sein zum Tode*- polazeći od Tolstojeve kratke priče o »Smrti Ivana Iljića«⁴⁶, postaje s Čuang-ceom središnja tema taoističke filozofije. Jasnije i racionalnije nego u citiranom dijelu iz Čuang-ceova života, njegov je »stoički« stav izražen u opisu smrti Lao-cea, u 3. pogl. Čuang-ceove knjige:

Kad je umro Lao-ce, njegov prijatelj Čin-Sih prekorio je neobuzdane tuzaljke ostalih ožalošćenih rekavši: »To je kršenje načela prirode i pojačavanje čovjekovih osjećaja, zaborav onoga što smo dobili od prirode. Ovo su stari mudraci nazivali kaznom za kršenje načela prirode. Učitelj se pojavio zato što su postojale prilike za njegovo rođenje. Kad je otišao, jednostavno je slijedio prirodni tok. One koji su u takvoj prilici tihi i slijede prirodni tok, ne mogu obuzeti ni tuga ni radost. Njih su stari mudraci smatrali bogodanim ljudima koji su se oslobodili ropstva.

Komentator Kuo Hsiang uz opis smrti Čuang-ceove žene dodaje primjebdu:

Dok je bio neuk, osjećao je žalost, kad je shvatio, više nije bio uzbuđen. Tako čovjek uči da razumom rasprši osjećaje.

Svijest o smrti dovodi ljudsku misao neminovno do problema ontološkog ništavila strukture svijeta-svekreta i moralne ništetnosti strukture života u njemu. Taj se tok misli izvorno podudara kod Čuang-cea i Buddhe, kod Meister Eckharta, Kierkegaarda i Heideggera, a isti se motiv neophodno ponavlja i u još opreznijem pristupu Jaspersa problemu *philosophiae perennis*.

⁴⁶ *Sein und Zeit*, § 51.

Naslov je prvog dijela Čuang-ceove knjige »Sretni izlet«, a drugog dijela »O jednakosti stvari«. Urođena težnja za srećom može se približiti svojoj svrsi jedino u mjeri u kojoj čovjek zna da se razumski izmiri s neminovnim tokom prirodnih zbivanja. Poteškoća se, međutim, javlja u dijalektičkoj polarizaciji onoga što je u tom zbivanju doista »prirodno« i onoga što je »čovjekov« udio. O tome Čuang-ce u 17. pogl. raspravlja ovako:

Ono što je prirodno, to je unutarnje, a ono što je čovjekovo, to je izvanjsko... Prirodno je da volovi i konji imaju četiri noge. Stavljanje ulara konju oko glave i konopa volu na gubicu, to je čovjekovo djelo.

Tako dolazi do »prevladavanja onoga što je prirodno onim što je čovjekovo«. Ono što je prirodno čovjekovu vlastitom biću naziva Čuang-ce *te*, »vrlinom«, koju bismo mogli interpretirati kao biće-za-sebe. Po tom je shvaćanju čovjekova bića-za-sebe Čuang-ce ekstremni individualist. To je potpuno dosljedno taoizmu, a još i više odgovarajućim konsekvencijama općeg indijskog shvaćanja načela dovoljnog razloga kao biološki suvisle smislene »djelatnosti« — *karma*, shvaćene po analogiji Schopenhauerova *principium individuationis*:

Razumijem se u to da ostavljam ljudski rod na miru, ali ne i u upravljanje ljudskim rodom. Ostavljanje na miru posljedica je straha da će ljudi uprljati svoju unutarnju prirodu i odbaciti svoj *te*. Kad ljudi ne okaljaju unutarnju prirodu i ne odbacuju *te*, je li potrebno upravljati ljudskim rodom? (11. pogl.)

Zato pravi mudraci nisu težili da uspostave jednoobraznost sposobnosti i zanimanja (18. pogl.).

Jasno je da se iluzije o rješavanju proturječnosti težnje za srećom u ljudskom društvu javljaju jedino uz pretpostavku i u granicama poimanja »relativne sreće«.⁴⁷ No već Čuang-ceova razmišljanja o životu kao »sretnom izletu« završavaju uviđanjem da se trajna sreća ne može tražiti u takvu kozmičkom izletu u vanjski svijet, a akozmička alternativa glasi:

Zato se kaže da savršen čovjek nema svoje ja, da duhovan čovjek nema postignuća, a istinski mudrac nema imena.

Tako nas kritika ljudske prirode i njene težnje za srećom dovodi ponovno do središnje teme arhajskog kriticisma, teme koju je G. San-

⁴⁷ Usp. formulaciju tog problema kod Fung Yu-Lana, op. cit., str. 129. i d.

tayana u modernom kontekstu zbivanja formulirao kao »skeptizam prema životinjskoj vjeri«.⁴⁸

Poglavlje »o jednakosti stvari« u Čuang-ceovu djelu dovodi nas na područje kritike spoznajnih sposobnosti i vrijednosti spoznaje. Ovdje je moguće navesti samo nekoliko odlomaka iz tih zapažanja i zaključaka:

Ograničenja se iskonski ne osnivaju na *taou*. Ustaljena značenja nisu iskonski svojstvena riječima. Razlike nastaju tek iz subjektivnog načina promatranja. Osnove su razlikovanja: desno i lijevo, odnosi i dužnosti (u društvenoj zajednici), analiza i dokazni postupak, proturječnost i reakcija. Tako nazivamo osam kvaliteta...

Vrhunac je spoznaje zaustaviti se na granici nespoznatljivog.

Na toj je osnovi u kasnijim poglavljima razrađena i nauka o antinomijama:

Veličina tijela nema granica, vrijeme nema kraja, stanja stvari nisu trajna, početak i svršetak ne mogu se ustanoviti. (17. pog.).

Oba ova učenja — da svijet nije stvoren, ili da ga je netko prouzročio — ne prelaze svijet stvari, pa su zato oba u krajnosti pogrešna... Pretpostavka o posljednjem uzročniku ili o nepostojanju takva uzroka ostaje na istoj razini sa svijetom stvari, a s bezgraničnošću nema nikakve veze. (15. pogl.).

Problem antinomija spoznaje Čuang-ce mogao je naći jasno formuliran već kod svoga prethodnika Lie-cea:

Što je s onu stranu svijeta, što je prije pojava, to ne mogu spoznati... Svijet je sastavni dio prirode, a priroda je nepotpuna.

O svijetu kao problemu individuacije, produbljenja subjektivno-objektivnog rascjepa u granicama spoznaje, piše Čuang-ce u 2. pogl., od kojeg smo ovdje pošli:

Stari su učitelji posljednje ishodište tražili u spoznaji. Što je bilo to ishodište? Oni su pretpostavljali stanje kad postojanje stvari još nije počelo. Time je zacijelo dosegnuta krajnja točka koju nije moguće transcendirati. Slijedeća je pretpostavka bila da stvari postoje, ali njihovo razlučivanje još nije otpočelo. Za tim se pretpostavljalo da u stanovitom smislu postoji razlučenost, ali još nije ispoljena afirmacija ni negacija. S razvojem afirmacije i negacije iščezava smisao (*tao*). U iščezavanju smisla očituje se jednostrana sklonost.

⁴⁸ *Scepticism and Animal Faith*, New York 1923.

Rješenje spinozijanskog problema nauke o afektima nalazi Čuang-ce kasnije (u 4. pogl.) u gotovo doslovno istoj formulaciji, od koje je pošao Buddho u razradi svoje metode meditative »postojanosti pažnje« (*sati-paṭṭhānam*):

Osjet sluha ne smije prodrijeti dalje od uha. Razum ne smije težiti za odvojenim opstankom. Tako će se duša isprazniti, pa će moći da primi svijet u sebe, jer takvu prazninu ispunjava *tao*.

Stožerno načelo Buddhine metode odustajanja od svih »gledišta« (*diṭṭhi*, grčki *doxa*), stav *epohé* koji je postulat pyrrhonovske ataraksije ili *apatheie* (pāli *upekhā*), Čuang-ce formulira sažeto u 17. pogl.:

Zahvatiti ravnomjerno sve stvari, bez pretpostavljanja, bez sklonosti, to je neograničenost. Kad sve stvari promatramo ravnomjerno, što je onda kratko, a što dugo?

U poglavlju pod naslovom »Svijet« Čuang-ce kritizira filozofske škole svoga vremena, orijentirane pretežno sofističko-politički:

Svijet poznaje danas mnoge nauke o filozofiji društvenog uređenja i države. Svaka škola smatra da je ona pronašla najbolje. Kad upitamo: u kojoj se školi nalazi filozofija starih mudraca? — odgovor je da se ona nalazi u svakom sistemu... Danas se svijet nalazi u sveopćem kaosu... Mnogi filozofi ističu pojedine vidove problema i njih se drže. To je nalik na čovjeka čija su pojedina osjetila normalna, ali ne djeluju zajedno... Tako učenjaci budućih vremena neće moći da uoče iskonsku jednostavnost sveobuhvatnoga ni bitne osnove mišljenja starih mudraca. Tako se filozofija razbija i propada.

Čuang-ce već čezne za onom prastavnom jednostavnošću misli nad čijim se »apstraktnim jedinstvom« i oskudnošću zgrozio Hegel kad je osjetio da je i Spinoza takvom mišlju »obnovio život supstancije Istoka«. ⁴⁹

Izvan područja riječi vlada suglasnost. Ta se suglasnost ne može dovesti do suglasnog izraza u riječima. Riječi se nikad ne podudaraju potpuno s tom suglasnošću. Zato je potrebno snaći se bez riječi. Tko razumije taj govor bez riječi, taj može čitav život govoriti, a da ne izusti ni riječ, može čitav život šutjeti, a ipak je govorio. (27. pogl.)

U poglavlju »o jednakosti stvari« Čuang-ce je rekao:

Razlikovati znači na određeni način konstruirati. Ali konstrukcija je isto što i destrukcija. Za stvari u cjelini ne postoji ni konstrukcija ni

⁴⁹ Usp. tekst uz bilj. 40 u Uvodu

destrukcija. One se usmjeravaju jedinstvu i postaju jedno... Budući da su sve stvari jedno, gdje preostaje mjesto za govor o njima?

Smisao (*tao*) biva zasjenjen kad se pogled ograniči na male konačne isječke bića. (1. pogl.)

Citirajući ovu izreku, C. G. Jung primjećuje da ona »zvuči kao kritika našeg prirodoznanstvenog pogleda na svijet«.⁵⁰

U poglavlju o »svijetu« Čuang-ce dolazi do zaključka:

Zbilja nam stalno izmiče i nema određenog oblika, a život je neprestana mijena. Što su život i smrt? Jesam li ja jedno sa svime?... Svijet bića rasprostrt je preda mnom, ali ni u jednoj od tih stvari ne nalazi se istinski izvor.

Polazeći od razmišljanja u poglavlju »o jednakosti stvari«:

Ovo je također ono. Ono je također ovo. Ono ima svoj sistem ispravnosti i pogrešnosti. Ovo također ima svoj sistem ispravnosti i pogrešnosti. Postoji li zaista razlika između onoga i ovoga, ili doista nema razlike između onoga i ovoga? Bit je *tao* u tome da ono i ovo prestaju biti suprotnosti. Ta je bit kao osovina, središte kruga koja odgovara na beskrajne promjene. Ispravno je jedna beskrajna promjena. Pogrešno je također beskrajna promjena...

— Čuang-ce dolazi do zaokreta koji nas podsjeća na Fichteovo idealističko rješenje odnosa čovjeka i svijeta:

Poteškoća je u ovome: Spoznaja zavisi od nečega što se nalazi izvan nje da bi iskazala svoju ispravnost. Budući da je baš to od čega je zavisna neizvjesno, kako onda mogu znati da ono što nazivam prirodom nije čovjek, a ono što nazivam ljudskim da nije u biti priroda? *Potreban je istinski čovjek da bi postojala istinska spoznaja*. (6. pogl.)

Inače ni *tao* nije drugo do oznaka koja se upotrebljava u prenesenom smislu. (25. pogl.)

Tako epistemološki problem uvire u ontološki. Idući korak dalje od Lao-cea, koji se zadovoljavao pretpostavkom prastare kozmogonije da bitak nastaje iz (još-) ne-bitka, Čuang-ce pita:

Ako je postojalo vrijeme kad nije postojalo ništa, onda je moralo postojati i vrijeme kad nije bilo ni toga ništa. To je ništa nastalo, dakle, iznenada. Može li se onda reći da li ono pripada u kategoriju bitka ili nebitka? Čak ni za riječi koje sam upravo izgovorio ne mogu reći da li nešto znače ili ne znače ništa.

⁵⁰ Op. cit., str. 73.

4. KASNIJI TAOIZAM

Tisućljetni feudalizam dinastije Ču dokinut je godine 221. pr. n. e. dolaskom dinastije Č'in koja se zbog svojih nasilnih reformi mogla održati samo 15 godina. Zatim je slijedećih 400 godina vladala dinastija Han. Za vladavine dinastije Č'in, godine 213. pr. n. e., spaljene su konfucijevske knjige. Tako je Kung Fu-ceovo učenje palo u nemilost. No već je godine 136. pr. n. e. vladar Han dinastije Vu proglasio učenje Kung Fu-cea službenom državnim ideologijom. Taj je službeni položaj konfucijevska filozofija zadržala do propasti carstva 1911. Lao-ceovo učenje, nasuprot tome, rijetko je kad uživalo službeno priznanje. Ipak mu je ugled i utjecaj na dvoru dinastije Han u prvom razdoblju bio znatan. Potkraj vladavine te dinastije, u 2. st. n. e. dolazi do izrazitije obnove taoističke filozofije, a i do pojave taoističke religije, koja se u popularnom obliku takmiči sa novo pridošlim utjecajem buddhizma. Veza taoizma kao filozofije i kao popularne religije bila je i ostala sve to nezamjetljivija. Taoizam kao intelektualni stav građanske elite formira se i kao reakcija na službenu ideologiju konfucijanizma u doba procvata nove građanske centralističke i birokratske države u razdoblju od 3. do 5. st. n. e., za vladavine slijedeće dinastije Čin, ili shvaćeno u širim razmjerima, u doba između dinastija Han i Sui. To je bilo doba previranja i slabljenja političke vlasti, borba i rasula, koje je pogodovalo procvatu individualističke kulture i osjećaja koji se često obilježavaju kao »romantični«. Taoizam je tada postao povoljna osnova za povlačenje kulturnog života i stvaralaštva sa pozornice političkog života u hermetičke, a često i ezoterične krugove. Ta je sklonost ka povučenosti i ezoterizmu »profinjenih duhova« (usp. goetheovski »*Schöngeist*«) dala trajno obilježje i taoizmu kao religiji.

Obilježje kineskog *Schöngeista* u to doba naziva se *feng liu*. Ono je bitno taoističko, a znači da svatko treba da živi prema svojoj »prirodi«, ne obazirući se na druge. To je načelo osobito istaknuto kod Yang Čua: »Svatko sâm za sebe«. Na njegovo ćemo se djelo osvrnuti поближе u nastavku. Stav se ovih individualističkih mudraca taoista dovodi u vezu sa pustinjačkim sklonostima, na koje je upozorio već Kung Fu-ce (*Lun-yü*, XIV, 39) nazvavši ih *yin če*, ili »oni koji se skrivaju«, »ljudi koji su pobjegli od svijeta«. U razdoblju o kojem je ovdje riječ te se neotaoističke struje diferenciraju analogno srodnim motivima stoika i epikurejaca u doba dekadencije helenske i rimske antičke kulture. Kineski se neotaoizam izrazitije dijeli na »racionalističku« i »sentimentalističku« struju.⁵¹

⁵¹ Opširniji prikaz vidi kod Fung Yu-Lana, op. cit., pogl. XIX i XX.

a) *Racionalistima* se smatraju u prvom redu dva komentatora Čuang-cea iz 3. st. n. e., Hsiang Hsiu i Kuo Hsiang, iz pokrajine Honan. Njihovi su se komentarski radovi stopili u jedno djelo. Prema prikazu u »Povijesti dinastije Čin« (Čin šu) Hsiang Hsiu, koji je bio stariji, napisao je osnovni komentar, a Kuo Hsiang naknadno ga je proširio. Tako se djelo obojice naziva komentarom Hsiang-Kuo. Iako su predstavnici racionalističkog smjera, u povijest svoga vremena ušli su kao pripadnici škole kriptičnog ili »tamnog znanja« (*hsüan-hsüeh*). Taj naziv za kasnije taoiste potječe vjerojatno iz upotrebe riječi *hsüan* u zaključku prvog poglavlja Lao-ceova *Tao-te čing*, gdje se takvo znanje o *taou* naziva »ulazom u svaku tajnu«.

U zaključnom citatu prikaza Čuang-ceova učenja istaknuto je šire i dosljednije značenje pojma ništavila (*wu*) nego u Lao-ceovoj kozmognijskoj ontologiji. Hsiang i Kuo idu još dalje u smjeru akozmičkog produbljenja tog osnovnog pojma. Njihova je teza da je *tao* = *wu*. Za Lao-cea *tao* je bio ontičko dno bitka koje se »ne može imenovati«. Prema komentaru Hsiang-Kuo, i to se dno pojma poništava negacijom svakog omeđenja ništavila pojmovnim kvalifikacijama »imenâ.«

Tao je svuda, ali je svuda ništa (6. pogl.).

Prema tome, tvrdi se u istom poglavlju,

tao nije sposoban da išta proizvede. Reći da nešto proizlazi iz *taoa* znači da nastaje samo od sebe.

Što prethodi postojanju pojava? Kaže se da prethodi *yin* i *yang*. No *yin* i *yang* i sami su pojave; što onda prethodi *yinu* i *yangu*? Možemo reći da pojavama prethodi priroda stvari. No priroda je jednostavno datost pojava. Ili možemo reći da pojavama prethodi *tao*. Ali *tao* je ništavilo. Budući ništavilo, kako može prethoditi pojavama? Ne znamo, dakle, što prethodi pojavama, a ipak pojave stalno nastaju. To pokazuje da su pojave spontano ono što jesu. *Ne postoji stvaralac pojava.* (22. pogl.)

Princip uvjetovanog nastanka pojava bez prvog uzroka u kružnom i obuhvatnom zbivanju svemirskih razmjera, koji je Buddho formulirao u učenju o nužno uvjetovanom nastanku (*paṭiśā-samuppādo*), nalazimo ovdje pod naslovom *tu hua*. To je učenje o uzajamnoj povezanosti svih pojava u svemirskom toku samopreobražavanja:

Ma kako neznatan bio čovjekov život, njemu je kao preduvjet potreban cijeli svemir. Sve pojave u svemiru, sve što postoji, ne može prestati da postoji bez posljedica za čovjekovu egzistenciju. Ako jedan činilac nedostaje, ni ta egzistencija ne može postojati. Ako se naruši jedno načelo koje mu uslovljava egzistenciju, čovjek ne može opstojati. (6. pogl.)

U ocjeni ovih analogija ne možemo previdjeti mogućnost historijske pretpostavke da je autorima ovog komentara bila poznata Nāgārđunina kritika Buddhine osnovne strukture *paṭicća-samuppādo* i uzročnosti kao načela dovoljnog razloga. Nāgārđunina interpretacija istog problema s ekstremnog nihilističkog stanovišta bila je tada čuvena i u kineskom kao i u indijskom buddhizmu. Kineski se buddhizam od početka svoje povijesti osniva na učenju Nāgārđunine škole *mādhyamakāḥ*, kako ćemo vidjeti u posebnom dijelu o toj temi.

Pa ipak niz odlomaka izvađenih iz konteksta komentara Hsiang-Kuo djeluju kao potvrda dijalektički suprotnih teza, koje nas podsjećaju na Parmenidove, a koje je u indijskoj filozofiji zastupala škola *sāṃkhyāḥ* pod nazivom *sat-kārya-vādaḥ*, ili učenje o pre-egzistenciji uzroka u posljedici. U prikazu *sāṃkhyāḥ* filozofije u drugom pjevanju Bhagavad-gīte, to je učenje popularno izraženo u distihu:

Za nebitak bivanja nema, ni nebivanja za bitak.
Tko zbilju prozre, jaz vidi s obje strane nepremostiv.

U navedenom 22. pogl. Hsiang-Kuova komentara piše:

Ne samo da nebitak ne može postati bitak nego ni bitak ne može postati nebitak. Iako se bitak može preobražavati na tisuće načina, ne može se preobraziti u nebitak. Zato nije postojalo ni vrijeme kad nije bilo bitka. Bitak je vječan.

Razjašnjenja ovih na prvi pogled kontradiktornih analogija mogli bismo tražiti jedino na osnovi povezanijih i izvornijih tekstova o kojima će biti riječi u daljnim dijelovima ove knjige.

Slijedeće pitanje koje nas ovdje neposredno zanima glasi: Kako se sa stanovišta relativne uvjetovanosti i povezanosti svih pojava i zbivanja u svijetu, a uz izrazitu sklonost da se osnova i zakonitost (*tao*) tog zbivanja svede na princip ništavila ontičke zazbiljnosti (*wu*), postavlja i razrađuje etički problem i njegove socijalno-moralne implikacije?

Prijelaz na te teme nalazimo u 7. pogl. Hsiang-Kuova komentara pozivom na tipično panteistički neodređen pojam »prirode«:

Ne postoji ništa neprirodno... Mir ili nered, uspjeh ili neuspjeh... sve su to proizvodi prirode, a ne čovjeka.

Čuang-ce je (u 14. pogl. svoje knjige) tvrdio da mudraci remete mir u svijetu. Nasuprot tome komentar smatra:

Tok povijesti u vezi sa sadašnjim okolnostima odgovoran je za sadašnju krizu. Ona nije djelo pojedinca nego cijelog svijeta. Djelatnost mudraca ne narušava mir u svijetu, nego se svijet ruši sam od sebe.

Uza svu nejasnoću polaznih formulacija prvi su dojmovi ovakvih tvrdnja da se nalazimo doista pred autentičnim pokušajima razrade nihilističke etike. Pokušaj dubljeg uvida (kao i obično u komentarskoj književnosti) u znatnoj nas mjeri razočarava. Razrada spleta taoističkih i konfucijanskih proturječja u toku stoljeća postaje sve manje sposobna da dade bilo koji odrešit odgovor, osobito na području moralnog kazuizma na koje se negativna etika ograničava. U doba Hsianga i Kua, taoizam i konfucijanizam su zapleteni u nerazmrsiv čvor iz kojeg je moguće jedino tražiti paradoksalne izlaze. Neotaoisti toga vremena usvojili su neka od klasičnih djela pretkonfucijeve tradicije, na razradi kojih se temeljila Kung Fu-ceova filozofija. To osobito važi za Yi-čing. Tako su i neotaoisti nastojali da prekomentiraju osnovne izvore Kung Fu-ceova učenja u svom duhu i da se time zadovolje. Karakteristično je da i danas posljednji konfucijevski ekstremisti, među kojima se ističe Fung Yu-Lan, smatraju kritički opravdanom smionu tezu »da su neotaoisti, ili bar njihov veliki dio, još uvijek smatrali Konfucija najvećim mudracem«⁵² zbog njegova »položaja kao državnog učitelja«. Primjeri taoističkih konfucijevaca i obrnuto u dokumentaciji te teze doista nas često zapanjuju. Tako na primjer, Vang Pi, komentator Lao-cea i Yi-činga, na pitanje zašto Kung Fu-ce ne govori o ništavilu (*wu*) kao o nebitku koji je osnova svega, dok Lao-ce uvijek obrađuje smisao tog pojma, odgovara:

Mudrac (Kung Fu-ce) poistovetio se sa *wu* (nebitkom) i shvatio da to ne može biti predmet pouke. Tako je osjetio potrebu da se bavi samo bitkom (*yu*). Međutim, Lao-ce i Čuang-ce još nisu potpuno napustili područje bitka, pa su zato uvijek govorili o vlastitim nedostacima.

Hsiang-Kuo komentar obilježen je tipičnom vrlinom traženja »srednjeg puta« u zdravorazumskim kompromisima kriterija socijalnih i antisocijalnih etičkih stanovišta. Napadaji taoista na konfucijevski konzervativizam ne znači više od isticanja jedne strateške prednosti društvene neangažiranosti njihova epikurejskog individualizma.

Događaji starih vremena su prošli. Iako mogu ostati zabilježeni, ne mogu se ponoviti u sadašnjosti. Davna prošlost nije sadašnjost, a sadašnjost se već u ovom trenutku mijenja. Zato se treba okaniti oponašanja i djelovanja u skladu sa svojom prirodom, mijenjati se sa vremenom. To je put ka savršenstvu. (13. pogl.)

Ali...

Priroda svega ima svoju granicu. Ako čovjeka mamī naprijed ono što je s onu stranu te granice, izgubit će vlastitost prirode. Zato se treba

⁵² Op. cit., str. 255. (Podvukao Č. V.)

okaniti tih obmana i živjeti po svome, ne ravnajući se prema drugima. Tako će čovjek očuvati potpunost vlastite prirode. (10. pogl.)

Skepticizam, koji se u modernim prikazima obično pripisuje utjecajima ranijih sofista, i filozofija slobode neposrednije ukazuju na dublji smisao etičkog nihilizma i podsjećaju ponekad na Stirnera i na razmišljanja G. Santayane o moralu postracionalnih razdoblja.

Sva se stanovištva prema svijetu slažu u tome da sebe smatraju ispravnim, a ostalo pogrešnim. Kako se svi slažu da su svi ostali neispravni, u svijetu ne može postojati ništa ispravno. A kako se svi slažu da su oni sami ispravni, u svijetu ne može postojati ništa pogrešno. Kako se može pokazati da je zbilja tako? Ako je ispravno potpuno ispravno, onda ne treba da postoji ništa na svijetu što se smatra pogrešnim. A ako je pogrešno potpuno pogrešno, onda ne treba da postoji ništa na svijetu što se smatra ispravnim. Činjenica da postoji nesigurnost u pogledu ispravnog i pogrešnog i zbrka u njihovu razlikovanju pokazuje da su razlike ispravnog i pogrešnog posljedica djelomičnosti uvida, a da zapravo postoji adekvatnost svih stvari. Sve stvari djeluju u skladu s vlastitom prirodom i zadovoljne su. U njima ne postoji razlika ispravnog i pogrešnog.

Sve što postoji zadovoljno je u vlastitom području, a slobodan čovjek nema ni uspjeha ni imena. Čovjek koji objedinjuje veliko i malo, ne zna za razliku velikog i malog... Onome tko (isto tako) ne zna za razliku života i smrti nema kraja, dok oni čija je sreća sadržana na ograničenom području u svakom slučaju pate zbog tog ograničenja. I kad im je dozvoljeno da idu na »izlete« (aluzija na Čuang-cea), nisu sposobni da budu slobodni. (1. pogl.)

Težnja za slobodom nužno je »nadilaženje svih oblika i odlika«.

Nema sumnje da upravo po ovakvim nihilističkim sklonostima taoizam djeluje neusporedivo snažnije od konfucijanizma na dekadentna razdoblja moderne zapadne kulture. Nasuprot tome svi naponi nacionalista da postignu priznanje pozitivne i činjenične nadmoći i prednosti svoje tradicije u tisućljetnom razvoju kineske kulture ostaju jalovi u tuđini, a u vlastitoj zemlji upravo danas izazivaju neprijateljski stav naprednih snaga. U poglavlju o konfucijanizmu bit će potrebno kritički razmotriti i relativnost tako uopćene ocjene ishodišnog spora kineske filozofije.

b) *Sentimentalisti* su se odlikovali njegom vrline *č'ing t'an*, ili »čistoćom razgovora« o uzvišenim temama usavršenim izrazima. Nasuprot Čuang-ceu, koji se trudio da »osjeća je rasprši razumom«, njegovatelji »čistih razgovora« raspravljaju o pitanju:

Budući da čovjek nije lišen osjećaja, kako da ih izdrži?

(Wei Čieh, 3. st. n. e.)

Pa ipak, »čisti razgovori«, s vremenom osobito u skupini »sedam uglednih ličnosti iz Bambusova gaja«, kako ćemo vidjeti, poprimaju sve grublji izraz senzualističkog hedonizma, interpretirajući načelo »života u skladu s prirodom« u smislu »života u skladu s porivom«.

U djelu *Ših-šuo hsin-yü*, čiji je autor Lin Yi-č'ing (5. st. n. e.), sačuvana su svjedočanstva o takvim razgovorima koja se pripisuju slavnim taoistima iz ranijih stoljeća. Prethodnikom ovog estetskog epikurizma filtriranog kroz stoičku rezignaciju smatra se Lieh-ce, čiji se život i rad tradicionalno svrstava u razdoblje između Lao-cea i Čuang-cea. Iz »Lieh-ceove knjige« Forke³³ je preveo, pod naslovom »Yang Čuov vrt uživanja«, 7. poglavlje, čiji se sadržaj pripisuje drevnom mudracu Yang Ču. Iz Lieh-ceova vremena postoje i druga, taoistička i konfucijevska svjedočanstva o Yang Ču. Mencije (VIIa, 26) kaže:

Načelo Yang Čua jest: »Svako sâm za sebe«. Da je mogao učiniti dobro čitavu svijetu time što bi iščupao jednu dlaku, on to ne bi učinio.

Pozivom na istu izreku u knjizi Han-fei-ce (3. st. n. e.) nalazimo dodatak: »To je čovjek koji prezire stvari, a cijeni život.« Huai-nan-ce (2. st. pr. n. e.) kaže:

Čuvati svoj život i održavati ono što je u njemu istinsko, ne dopuštajući stvarima da sputaju čovjeka — to je stanovište Yang Čua.

Yang-Čuu se pripisuje i originalno shvaćanje vječnog problema »bijega od svijeta«, čija kritička formulacija izgleda da cijelo pitanje zahvaća s obrnute strane nego moderne psihološke analize *escapisma*:

Čovjeka uzbuđuju četiri motiva. Prvi je dug život, drugi ugled, treći društveni položaj, a četvrti bogatstvo. Oni koji ih posjeduju plaše se aveti i ljudi, boje se sile i kazne. Zato se zovu bjegunci... Njihovim životom vladaju vanjske stvari. Ali oni slijede svoj usud, ne žele dug život. Oni kojima nije stalo do časti, ne žele ugled. Oni koji ne teže za moći, ne čeznu za položajem. Oni koji nisu pohlepni, ne žude za bogatstvom. Za takve se ljude može reći da žive u skladu s vlastitom prirodom. Njihov je život reguliran unutarnjim motivima.

U istom poglavlju Lieh-ceove knjige zabilježen je i slijedeći razgovor koji se smatra tipičnim za hedonističku struju neotaoizma i njenu razliku od racionalističke. Tu mudrac Kuan Yei-wu odgovara na pitanje kako treba njegovati ljudski život:

³³ *Yang Chu's Garden of Pleasure*, London J. Murray, 1912

— Jedini je način dati mu slobodu, ne obuzdavati ga, i ne ometati... Dopusti uhu da sluša sve što voli, oku da gleda sve što voli, nosu da miriše sve što voli, ustima da kažu sve što žele, tijelu da uživa u svemu što voli, duhu da izživljava sve što želi. — Uho voli da sluša glazbu, a zabrana slušanja glazbe jest ometanje uha... Usta vole da govore o ispravnom i pogrešnom, a zabrana govora o tome ometanje je poimanja... Duh želi da bude slobodan, a zabrana slobode jest remećenje prirode. — Te su smetnje glavni uzroci životnih neprijatnosti. Oslobođiti se tih uzroka i uživati do smrti — dan, mjesec, godinu ili deset godina — to ja nazivam njegovanjem života. Grčevito se držati tih uzroka i ne biti sposoban da ih se otreseš, pa tako imati dug ali tužan život, ma trajao i sto, tisuću ili čak deset tisuća godina — sve to nije ono što nazivam njegovanim životom.

U principu se ipak i racionalisti i emocionalisti slažu u polaznoj formulaciji da život treba uskladiti prema pobudama neposredne prirode (*cu-žan*), a ne prema konvencionalnim moralnim propisima (*ming-čiao*), ili da »duhu« treba dati prednost pred »slovom« (*ming*).

U 3. st. n. e. Ho Yen, sljedbenik Čuang-cea, zastupa mišljenje da »mudrac ne zna ni za zadovoljstvo, ni za srdžbu, ni za tugu, ni za radost«. Nasuprot tome najugledniji komentator Lao-cea u tom razdoblju, Vang Pi smatra:

Duh je ono po čemu je mudrac iznad običnih ljudi. Ipak, mudracu su s običnim ljudima zajednički osjećaji. Uzvišeniji duh omogućava mudracu sklad sa svemirom i uvid u *wu* (ništavilo koje je *tao*). Ali i mudrac ima obične osjećaje, tako da ne može reagirati na pojave bez radosti ili žalosti. No iako tako reagira, te ga pojave ne hvataju u zamku. Pogrešno je međutim reći da mudrac, zato što nije uhvaćen u zamku, nema osjećaja.

Spomenutih »sedam uglednih ličnosti iz Bambusova gaja« ponašali su se vrlo nemarno i nimalo uzorno. Jedan je bio pijanica, drugi je hodao gol... Razlog njihove nekonvencionalnosti bio je da su »cijeli svemir smatrali svojom kućom« gdje mogu da se ponašaju bezbrižno kako ih je volja.

Ista knjiga svjedočanstava, Ših-šuo, spominje među taoistima 4. st. n. e. i buddhističkog redovnika Čih-tuna, koji je jedanput dobio na dar dva mlada ždrala. Kad su odrasli, morao je da im podreže krila da ne odlete. Kad je primijetio potištenost okljaštrenih ptica, ražalostio se i rekao: »Kad imaju krila da mogu doseći do neba, kako mogu biti zadovoljni ljudskom milošću?« — Kad su im krila ponovno porasla, pustio ih je da odlete.

Zaključujući prikaz ove grupe mislilaca, Fung Yu-Lan tumači obilježja karaktera ove vrste »osjećajem jednakosti i nerazlikovanja sebe od ostalih bića u prirodi. Taj je osjećaj od presudne važnosti da čovjek izrazi svojstvo *feng liu* (prirodne neposrednosti) i da postane umjetnik«. ⁵⁴

KONFUCIJANIZAM

1. PODLOGA

Podlogu Kung Fu-ceova učenja sačinjavaju šest »klasičnih knjiga« najranije kineske književnosti i kulture:

1) *Yi-čing*, ili »Knjiga o preobražajima«, spomenuta u prvom poglavlju.

2) *Ših-čing*, zbirka oko 300 pjesama sa svjetovnim i vjerskim motivima. To je dobrim dijelom neposredna lirika koja i danas djeluje svježim temama o ljubavi u selu i u gradu, o tegobama vojničkog života, ili o monotoniji činovničke karijere i dvorskih sjednica. Ipak je s vremenom svaka kitica i svaka riječ dobila moralni i konvencionalni komentar. Tako je ova knjiga postala iskustvenom osnovom za izvod moralnih maksima. ⁵⁵

3) *Šu-čing*, knjiga povijesnih dokumenata, osobito vladarskih proglašenja, napisana najstarijim kineskim jezikom i stilom. Neki su dijelovi važni sa stanovišta moralne i političke filozofije, na primjer, »Veliki plan«, prvi pokušaj tumačenja porijekla vladarske moći sa stanovišta kozmogonije, ali bez pretpostavki vjere u personificirane bogove, koja je Kinezima od davnine bila strana.

4) *Li-čing*, knjiga o ceremonijama, ritualu i sistemu vladavine iz ranih vremena dinastije Ču.

⁵⁴ Op. cit., str. 277.

⁵⁵ Vidi nekoliko primjera te poezije u hrestomatiji moje *Filozofije istočnih naroda*, II dio, str. 279–280.

5) *Č'un Č'in*, »Proljetni i jesenji anali«, kronika pokrajine Lu, Kung Fu-ceova zavičaja, u razdoblju od 7. do 5. st. pr. n. e. To se djelo pripisuje Kung Fu-ceu, koji je u njemu navodno htio formulirati uzor klasične terminologije u historiografiji.

Ovih je »pet klasika« teško razdvojiti od »četiriju knjiga« koje sadržavaju učenje Kung Fu-cea i njegove škole u užem smislu. To su:

1) *Lun-yü*, Kung Fu-ceove izreke i razgovori u obliku nepovezanih aforizama koje su zapisali njegovi učenici. Ovo djelo važi kao osnovni izvor za upoznavanje Kung Fu-ceova učenja, osobito na Zapadu, gdje za prevodioce ima prednost autentičnosti i jednostavnosti izraza. Lin Yutang, u svojoj obradi Kung Fu-ceova učenja,⁵⁶ nije se zadovoljio tim kriterijima. Izolirani citati iz *Lun-yüa* daju često nejasnu i višeznačnu sliku. Zato Lin Yutang pokušava odlomke sadržane u *Lun-yüu* povezati i rekonstruirati u šire cjeline. Vezu nalazi najčešće u knjizi *Liki*, koja je dio *Li-činga*. *Liki* sadrži dijelove *Li-činga* u kasnijoj verziji, a uz to i predaju Kung Fu-ceove škole. Dvije od četiriju Kung Fu-ceovih knjiga obuhvaćene su u *Liki*:

2) *Čung-yung*, ili učenje o »zlatnoj sredini«, i

3) *Ta-hsio*, »uzvišena nauka« o etici i politici.

4) *Meng-ce* (Mencije) uključen je nekoliko stoljeća kasnije kao najveći nastavljatelj Kung Fu-ceove nauke u skupinu »četiriju knjiga«. I njegovo djelo sadržava bitne elemente za rekonstrukciju cjeline Kung Fu-ceova učenja.

Osnovni je prijevod konfucijevskih spisa sadržan u djelu James Legge, *The Sacred Books of China*, u 6 knjiga objavljenih u oxfordskoj zbirci *The Sacred Books of the East*, 1872-85 (vol. 3, 16, 27, 29, 39, 40). Na njemački je R. Wilhelm preveo: *Kung Fu Tse, Gespräche (Lun Yü) i Li Gi, das Buch der Sitte*, gdje su uključeni *Ta-hio* i *Tschung-Yung* (Jena 1914. i 1930). U slijedećoj obradi služio sam se dobrim dijelom spomenutim prijevodom Lin Yutanga i talijanskim prijevodom A. Castellani-ja, *I dialoghi di Confucio*, Firenze 1942.

Pjesnik Ezra Pound, koji je u englesku poeziju uveo sažeti izraz 'imagizma' i 'vorticizma' japanskog stila haiku bavio se studijama kineske i japanske kulture od 1914, kad je upoznao spise američkog sinologa Ernesta Fenellosea, pa do kraja života. Godine 1928. objavio je svoj prvi prijevod Kung Fu-ceovog *Ta Hio* pod naslovom »The Great Digest«, interpretiran metodom »stvaralačkog prevođenja«. Godine 1948. objavljen je u Indiji Poundov prijevod istog djela zajedno s njegovim prije-

⁵⁶ *The Wisdom of Confucius*, New York 1938.

vodom *Chung Yung, The Unwobbling Pivot*.⁵⁷ U međuvremenu je među ostalim osvrtima na kinesku, osobito konfucijevsku, kulturu napisao i esej o »Mencijevoj etici«. Misao vodilja Čung-yunga, prema Poundovoj interpretaciji jest »uzdići čovjeka da postane treći sudrug neba i zemlje«, a Ta-hsio »da se vrlina i znanje izražava kao jedno isto«. U svom životnom pjesničkom djelu *The Cantos* Pound je pjevanjima 52. do 61. dao naslov »Chinese Cantos«, a konfucijevske -antitaozerske i antibuddhističke teme i citati, kojima Pound izražava svoj ideal natčovjeka, protežu se kroz cijelo to životno djelo. U staroj kineskoj povijesti Pound nalazi — »često u blagotvornom kontrastu« — analogiju s gradskim državama talijanske Renesanse. To ga je navelo da obnovu konfucijevskog ideala države potraži u Mussolinijevu fašizmu. Tragični završetak te pjesničke avanture izražen je konačno u vrhunskom dostignuću Poundove poezije, u *Pisan Cantos*, kojima se proslavio kao »revoltirani pjesnik tamnice«.⁵⁸

2. ŽIVOTOPIS KUNG FU-CEA

Kineska tradicija slijedi porijeklo Kung Fu-ceove obitelji do vremena legendarnog »Žutog cara« Huang Ti u 3. tisućljeću pr. n. e. Vjerodostojnim se smatraju podaci o njegovoj obitelji K'ung od vremena posljednjih vladara Yin (Šang) dinastije u 12. st. pr. n. e. Već su za prvih vladara dinastije Ču preci Kung Fu-cea zauzimali visoke guvernerske položaje u carstvu. K'ung Č'iu, kasnije nazvan učiteljem K'ung, ili Kung Fu-ce, rodio se godine 551. pr. n. e. u državi Lu, u mjestu Ceu u današnjoj pokrajini Šantung, gdje mu je otac bio guverner. Usprkos uglednom porijeklu odrastao je u oskudici. Ocu mu je bilo sedamdeset godina kad se on rodio. Otac je umro ubrzo iza sinova rođenja, a majci mu je bilo svega petnaest godina, a ostala je u teškim materijalnim prilikama. Ssu-ma Č'ien u 47. pogl. svoga povijesnog djela Ših čí opisuje Kung Fu-ceov život. U Lun-yü (IX, 6) Kung Fu-ce kaže:

U djetinjstvu sam bio siromašan. Zato znam mnoge vještine koje mi malo vrijede. Mora li mudrac mnogo znati? — Ne! Množina nije važna.

⁵⁷ Bibliografski su podaci prema Noel Stock, *Poet in Exile, Ezra Pound*, Manchester University Press, 1964, str. 73—78, i 224—227.

⁵⁸ Usp. *Ezra Pound — A Collection of Critical Essays* Edited by Walter Sutton, Englewood Cliffs, N. Y., 1963.

Često se navodi njegova izreka iz starosti:

Kad mi je bilo 15 godina, već sam bio sklon studiju. Sa 30 sam godina bio ustaljen, sa 40 nisam više imao sumnji, sa 50 sam upoznao zakon neba, sa 60 sam znao da razumijem što čujem, sa 70 sam slijedio što mi srce želi, a da nisam prekršio pravilo. (*Lun-yü, II, 4*)

Sve do 50. godine živio je skromno u državnoj službi svoje zemlje Lu. Tada je postao guverner grada Čung-tu, a uskoro zatim ministar pravde. No ta se karijera naglo završila 497, navodno iz slijedećeg razloga: Pokrajina je Lu procvala pod Kung Fu-ceovom upravom toliko da je taj napredak izazvao zavist vladara susjedne pokrajine Či. Da bi oslabio svog protivnika, vladar Čija pošalje vladaru Lua na dar lijepe djevojke i plemenite konje. Očaran tim darom, Kung Fu-ceov se vladar odao lagodnom životu i zanemario državničke poslove. Ogorčen, Kung Fu-ce je napustio svoj položaj. Tom je prilikom rekao:

Nisam još nikad vidio čovjeka koji bi istinu volio više od lijepog lica (*Lun-yü, XV, 12*).

Nakon toga živi trinaest godina oskudnim izbjegličkim životom, praćen svega nekolicinom vjernih učenika. U međuvremenu neki su drugi učenici dolazili na visoke položaje u državi Lu. Zahvaljujući jednom od njih Kung Fu-ce konačno se vratio u domovinu uz počasti. Posljednje tri godine života ponovno se bavio proučavanjem starih kronika, a osobito Yi-činga. Preživio je smrt sina i nekolicine najmilijih učenika. Umro je 479. pr. n. e. Pokopan je u mjestu Ču-feu, gdje mu je grob ostao nacionalno svetište do naših vremena. Opis njegove smrti karakterističan je kao uzor smrti mudraca:

Jednog je jutra šećući dvorištem tiho govorio sam sebi: »I veliki brijeg mora da se sruši, i snažna greda da se slomi, a mudrac da uvene kao biljka.« Neki učenik, koji je to čuo, upita ga zabrinuto zašto to govori, a učitelj odvrati: »Ne pojavljuje se nijedan mudar vladar, nitko me u carstvu neće uzeti za učitelja. Vrijeme je da umrem.« — Legao je u postelju i umro nakon osam dana kad su mu bile 73 godine.

Jednom je zgodom neki pustinjač, videći Kung Fu-cea, upitao: »Nije li to čovjek koji uporno tjera dalje i ono što zna da ne ide?« Takav tok i završetak učenjačke karijere nije bio neobičan ni u Kung Fu-ceovo doba. U doba tisućljetnog feudalnog poretka za vladavine dinastije Ču u Kini, klasici koje je obrađivao i želio da obnovi Kung Fu-ce bili su osnova obrazovanja feudalne vladarske klase plemića. Feudalizam se, kako je spomenuto, počeo raspadati već nekoliko stoljeća prije Kung

Fu-cea, koji je pokušao obnoviti i osnažiti njegove tradicionalne moralne vrednote i u tom nije uspio. U to su doba, prije propasti dinastije Ču, osiromašeni plemići često bili prisiljeni da se posvete pozivu učitelja i savjetnika, a ponajčešće stručnjaka za dvorske i vjerske ceremonije i obrede, živeći tako od privatne zarade putujućih učitelja. Taj se stalež proletariziranog plemstva nazvao *yu* ili »književnici«. Kung Fu-ceov glavni uspjeh bio je da je ubrzo priznat uzorom, pa i službenim utemeljiteljem tog staleža »književnika«.

Kao u eposu o Gilgamešu, kao u vedskim himnama, i kao u ranom razdoblju helenske filozofije, tako i kod Kung Fu-cea nailazimo na nostalgичnu pohvalu sedam starodrevnih mudraca, koji su u Kini bili »sedam mudrih vladara«, osnivači legendarnih dinastija u razdobljima od kraja 3. pa do potkraj 2. tisućljeća pr. n. e. Na početku posljednjeg djela *Lun-yüa* Kung Fu-ce pripisuje vladaru Wu Wangu, osnivaču dinastije Ču, riječi koje izražavaju njegov vlastiti životni ideal:

Ponovno je oživio mrtva kraljevstva, podigao nasljednike prekinutih plemićkih loza, izveo na svjetlost one koji su se povukli u samoću, prema njemu se okrenulo srce svih naroda u carstvu. Ove su stvari imale za njega osobitu važnost: ishrana naroda, posmrtni obredi i žrtve.

(*Lun-yü, XX, 1*)

3. FILOZOFIJA KULTURE

Odabravši Kung Fu-cea za jednu od četiriju uzornih ličnosti s čijim se utjecajem u postaksijalnim milenijima svjetske kulture ne može mjeriti nikoja druga kulturno stvaralačka ličnost, možda ne toliko po dubini dosega koliko po »opsegu i trajnosti historijskog utjecaja«⁵⁹, Jaspers je bio vođen pretežno kriterijem odgajalačke djelatnosti svojih uzora. U ocjeni Kung Fu-cea s toga stanovišta, sadržano je, iako implicitnije, i priznanje utemeljiteljske vrijednosti Kung Fu-ceova učenja za filozofiju kulture. U usporedbi sa ostala tri uzora u tom izboru (Buddho, Sokrat i Isus), Kung Fu-ce se ističe po specifičnom obilježju prvog učenjaka-humanista u povijesti filozofije. Dok s Isusom u tom pogledu uopće nije moguća usporedba, Buddho je po širem povijesnom utjecaju na indijsku kulturu, također i u pozitivnim ocjenama, općenito uvažen kao kritičar koga se suvremenici nisu ustručavali optuživati da je »ru-

⁵⁹ K. Jaspers, *Die grossen Philosophen I.* str. 218.

šilac« uvriježenih i najsvetijih uvjerenja.⁶⁰ Sa Sokratom Kung Fu-ce dijeli pobudu prve filozofije, «Znam da ništa ne znam», ali ne i smjer u kojem traži izlaz iz istog egzistencijalno nepovoljnog uvida u čovjekov položaj u svijetu.

Sokrat djeluje slobodnim nepredviđenim izražavanjem, bez plana, bez škole, bez ustanove... Konfucije je utemeljio školu da bi izobrazbom moralno formiranih državnika vratio svijet u red koji mu je svojstven.⁶¹

S kulturnohistorijskog stanovišta oprečnost Kung Fu-ceova položaja u usporedbi s ostalom trojicom pokazala se u načinu učenjačkog života i istraživačkog rada historičara do te mjere da ga ta preokupiranost kulturno-filozofskim interesom gotovo lišava obilježja genijalnosti, barem u smislu u kojem moderna kultura to obilježje traži ponajprije u razornom djelovanju kritičke oštrice genijalnog uma. Nasuprot tome, azijske su kulture duže od jednog tisućljeća prije, a isto tako duže od jednog tisućljeća poslije svih ovih uzornih ličnosti bile i ostale bliže komentarskom načinu reformi kako ih je predlagao učenjak Kung Fu-ce, nego Buddhinu, pa čak i Lao-ceovu pokušaju obnove »mišljenja iz iskona«, da i ne govorimo o Sokratu i Isusu koji su svoj utjecaj na dva nezahvalna tisućljeća evropske kulture neposredno platili životom.

Slijedeći prikaz Kung Fu-ceova učenja ne polazi od pedagoškog kriterija po kojem je Kung Fu-ce srodan Sokratu i po kojem ga je Jaspers izabrao za uzor, nego od nešto daljeg, ali komparativno-filozofski aktualnijeg pitanja: U kojem smislu Kung Fu-cea treba uvažiti kao *utemeljitelja filozofije kulture*? — Na prvi pogled čini se da je on to postao *uvidom u povijesnu kontinuiranost smisla izraženog u kulturnim do-*

⁶⁰ *Maddhima-nikāyo*, govor 22. — Swami Vivekananda bio je oko g. 1900. jedan od prvih ortodoksnih predstavnika hinduizma koji je u smionim potezima pokušao da iz historijskih okolnosti Buddhina vremena pozitivno ocijeni upravo takva obilježja Buddhina učenja. Prema Vivekanandinoj interpretaciji Buddho je naučavao da su »bog i duša dva velika praznovjerja... koja su izmislili svećenici. Ako postoji bog, kao što propovijedaju brāhmani, otkud tolika bijeda u svijetu?... Čovjek je zavolio boga i zaboravio svog brata čovjeka... To je bio prvi obrat prema drugom bogu — čovjeku.« U borbi protiv degeneracije duha Buddho je »odbacio sve svete knjige, sve oblike vjerskog kulta«. Pa ipak »mi smatramo da se Buddhino veliko učenje o negaciji sebe može bolje shvatiti na naš (hinduistički) način...« U Indiji su »negativni elementi buddhizma — da ne postoji bog ni duša — izumrli«, ali »Buddhin život ostaje privlačan uzor na posebni način. Ja sam čitava svog života vrlo cijenio Buddhu, ali ne i njegovo učenje.« — »Da postigne ogromnu duhovnu promjenu koju je doista proveo, bila su mu potrebna mnoga negativna učenja. Ali kad neka religija previše naglasi negativnu stranu, javlja se opasnost potpune propasti... Tako se dogodilo u Indiji« s buddhizmom. (Usp. *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Calcutta, Advaita Ashrama, 1959. /3. izd./, str. 100—103.)

⁶¹ Jaspers, op. cit., str. 223—4.

brima čije vrijednosti njegovatelj klasičnih studija može doseći zahvatom u životni tok kulturnog stvaralaštva. Presudnost odlučnog trenutka u povijesti, *kairos* koji je tako snažno predosjećao Nietzsche u negativnom smislu, očituje se na isti način i u Kung Fu-ceovim izjavama o neuspjehu vlastite misije. Da nije bilo tako, ostao bi možda samo uzoran pedagog i nadživio bi sam sebe tek u vrlinama svojih učenika preodređenih za zvanja državne uprave.

Razumljivo je već iz ocrtanog vidokruga da je ova prva izrazita filozofija kulture u isticanju osnovnih struktura humanističkih studija pošla od formalističkog kriterija usklađivanja dobrih društvenih običaja — *li*. Tu je glazba postala glavni i najizrazitiji uzor i sredstvo obrazovanja u humanističkim vještinama. Tom je formalističkom interpretacijom vrline, polazeći od klasičnog djela Li-čing, na koje se nadovezuju i njegova dva sačuvana, ranije spomenuta komentara, Kung Fu-ce dosegao jednu od karakterističnih granica svoje filozofije kulture. Iako njegova kritika muzičke umjetnosti nije usporediva s Platonovim negativnim stavom prema toj i srodnim umjetnostima, usporediva je neosporo po važnosti koju pridaje ovoj vrsti formalnih umijeća. Problem kulturno-filozofskog formalizma mogli bismo u poredbenim studijama s evropskom filozofijom slijediti dalje od Aristotela do Kanta i Herberta.

Dok se u razvoju taoizma, kako smo vidjeli, vrlina *taoa* (*tao-te*) svodi na uvid u ništavilo (*wu*), kod Kung Fu-cea ta se vrlina izvodi iz *li*, kulturom oplemenjenih dobrih običaja. Vrhovna je vrlina prema tome čovječnost (*jen*). Upitan za značenje tog ideala plemenitosti, Kung Fu-ce odgovara:

Ne čini drugome što ne želiš sam sebi (*Lun-yü, XII, 2*).

Sljedbenik *jena*, u želji da održi sebe održava druge, želeći da razvije sebe, razvija druge. Biti sposoban sam u sebi naći uzor za ponašanje prema drugima, to je način slijeđenja *jena*.

(*Lun-yü, VI, 28*)

Metode primjene *jena* jesu *čung* i *šu*. *Čung* je pozitivna i djelatna »pažljivost prema drugima«. *Šu* je negativna strana suzdržljivosti plemenitog čovjeka koji »ne čini drugima što ne želi sam sebi«. *Čung* se dalje interpretira kao svijest o uzajamnosti, a *šu* kao svijest o dužnosti. *Čung-šu*, prema tome, znači »uzajamnost zasnovana na svijesti o dužnosti«. Karakteristična je najšira interpretacija tih vrlina sa stanovišta Kung Fu-ceove filozofije kulture, koja je u krajnjem vidu nužno orijentirana prema općem problemu spoznaje, te ne može ostati na razini maksima lokalnih dobrih običaja i konvencionalnog ponašanja.

Voljeti vrlinu, a ne voliti studij, ta zaslijepljenost vodi do gluposti. Voljeti mudrost, a ne voljeti studij, ta zaslijepljenost vodi do neobuzdanosti. Voljeti istinitost, a ne voljeti studij, ta zaslijepljenost vodi do surovosti. Voljeti smionost, a ne voljeti studij, ta zaslijepljenost vodi do nereda. Voljeti ustrajnost, a ne voljeti studij, ta zaslijepljenost vodi do nastranosti.

(*Lun-yü, XVII, 8*)

Najšira racionalna kritička podloga Kung Fu-ceova humanizma u njegovoj prastavno kulturno-filozofskoj orijentaciji redovno se previđa u prakticističkim interpretacijama njegove »praktičke filozofije« u duhu engleskog »mutualističkog« utilitarizma. Ta se podloga dovoljno jasno vidi u ovakvim izjavama:

Isprazno je učiti, a ne razmišljati. Opasno je razmišljati, a ne učiti.

(*Lun-yü, II, 15*)

Često nisam cijeli dan ništa jeo, cijelu noć nisam spavao, nego sam razmišljao, ali mi to nije koristilo. Bolje je učiti.

(*Lun-yü, XV, 30*)

Kung Fu-ceovo shvaćanje *taoa* ne polazi od pretpostavke da je nasilno upletanje potrebno da bi se održao red i sklad u nepouzdanoj i odođenoj ljudskoj prirodi koja je postala zavisna od odgoja. Iako mu već najranija taoistička kritika to prigovara, opravdana mjera tih prigovora može se svesti jedino na kritički uviđaj od kojeg implicitno polazi njegova filozofija kulture, da je kultura protuteža neminovne biološke dekadencije ljudskog roda. Tamo gdje je kultura stara više tisuća godina kao u Kini u Kung Fu-ceovo doba (doba propasti jednog tisućugodišnjeg carstva), neminovni su i kulturno-filozofski uviđaji te vrste. Navedenih »šest zaslijepljenosti« o kojima govori Kung Fu-ce treba otkloniti usklađivanjem pozitivnih vrlina. Gubljenje tog sklada jest gubljenje *taoa*. S druge strane, vrijednost je same te formalne vrline sklada tolika da Kung Fu-ce svoje udivljenje prema *taou* može izraziti ovako:

Čuti *tao* ujutro, pa umrijeti navečer, to bi bilo potpuno dovoljno.

(*Lun-yü, IV, 9*).

Jedino iz tih taoističkih pobuda možemo shvatiti Kung Fu-ceov fatalizam, koji se u njega daleko češće i snažnije pokazuje nego i samo povjerenje u *tao* iz kojeg taj fatalistički stav (*ming*) proistječe. Uvid u neminovnost usuda (*ming* u značenju analognu Schopenhauerovu shvaćanju urođenog karaktera), za Kung Fu-cea jest egzistencijalna pretpostavka natčovjeka (*Lun-yü XX, 2*).

Prije nego što se osvrnemo na obilježja natčovjeka (»velikog«, ili »savršenog« čovjeka), toga neminovnog uzora svake filozofije kulture, od Buddhine (na koju sam upozorio u Uvodu) i Kung Fu-ceove do Nietzscheove, potrebno je upozoriti, u vezi sa specifičnošću Kung Fu-ceova fatalizma, na važnost analogije s Nietzscheovom vjerom u »vječni povratak«. Fatalizam je u filozofiji kulture protuteža, a u Kung Fu-ceovu slučaju neminovni nadomjestak, pokolebane, a u ovom slučaju još potpuno nepoznate vjere u evoluciju, ili barem vjere u paralelizam dvaju oprečnih polova njene dinamike — biološki i kulturno-filozofski.

Uz prigovor statičnosti, koji ističu osobito kritičari modernog konfucijanizma, možda je još specifičniji za Kung Fu-ceovu socijalno orijentiranu filozofiju prigovor klasnog i nacionalnog aristokratizma u personalističkom određivanju vrline i u formalističkom kriteriju njene primjene u općeljudskim odnosima.⁶²

Usprkos načelnoj racionalnosti normiranja vrline na osnovi historijskih kriterija, Kung Fu-ceu je jasno da

čovjek koji se rodio u naše doba, a vraća se na putove prošlosti, srlja u propast (*Lun-yü, VIII, 14*).

Kung Fu-ce razlikuje logička načela od empirijskih maksima. Specifičnost njegova stava u raspravama o sofističkoj logici nije ostala nezapažena. Mjerilo ispravnosti logičkih normi on nalazi u pojmu dužnosti usporedivom s Kantovim. U smislu te usporedbe sloj važenja normativnih načela mogao bi se i ovdje obilježiti kao *Seinsollen*, idealno područje onoga što »treba da bude«. U duhu nominalističkih diskusija o granicama spoznaje i Kung Fu-ce kao i njegovi sofistički suvremenici polazi od formulacije:

Najprije je potrebno izvršiti ispravljanje imena (tj. adekvaciju pojmo-va). (*Lun-yü, XIII, 3*).

Normu ispravnosti i kriterij dužnosti naziva *yi. Jen*, čovječnost, konkretizacija je te idejne uzornosti u maksimama o dužnosti. I smisao te normativnosti izražen je sa plemićkog stanovišta natčovjeka:

Viši čovjek shvaća ispravnost (*yi*); niži čovjek se ravna prema ličnom interesu (*Lun-yü, IV, 16*).

Iz tog je stava shvatljiva i opreka prema taoizmu, koja je postala čuvena u kasnijim usporedbama s kršćanstvom:

⁶² Vidi o tome moj članak *Kina pod bremenom svoje hiljadugodišnje kulture (III)* u časopisu *Filozofija*, br. 3, 1962, str. 74 i d.

Na pitanje: »Što bi se dogodilo kad bi se na zlo uzvraćalo dobrim?« — Učitelj odgovara: »Čime bi se onda uzvraćalo dobro? Na zlo treba uzvraćati pravednošću, a na dobro dobrotom!« (*Lun-yü, XIV, 36*)

Taj se principijelni stav zaoštrava i do izjave:

Samo moralan čovjek zna da voli i mrzi (*Lun-yü, IV, 3*).

Historijski autoritet, iz kojeg Kung Fu-ce izvodi svoje normative principe (na način usporediv s formalizmom Durkheimove socijalne morfologije), ostaje toliko snažan, ili, točnije, biva toliko osnažen uzdizanjem na razinu idealnog bitka (*Seinsollen*), da pojedinac u društvenoj uvjetovanosti opstanka podsjeća na precizno izdijelan mehanički dio jedinstvenog stroja — ideal za kojim je iz nestabilnijih i dinamičnijih razloga historijskog zbivanja u Indiji sa mnogo manje uspjeha težila kastinska teorija. No kultiviranje duha ostaje zato privilegij proučavanja povijesnih normi u carskim arhivima, iz kojih su kao učitelji izašli i Lao-ce i Kung Fu-ce (i gdje su se, u Loyangu, prema Čuang-ceovoj predaji, ta dva učitelja susrela). To je privilegij ograničen na uski vladarski krug ljudi. Njihova izobrazba u znanju nužno se osniva na provjeri i izobrazbi karaktera. Rijetko je ikad itko to izrazio snažnije od Kung Fu-cea. Kod ostalih se pretpostavlja potpuna pokornost:

Narod se može navesti da slijedi pravi put, ali se ne može dovesti do toga da ga i razumije (*Lun-yü, VIII, 9*).

— Ako vladaš, gospodine, zašto ti je potrebno da ubijaš? Ako su tvoje težnje dobre, i narod će biti dobar. Vrlina je mudraca kao vjetar, vrlina niskog puka kao trava. Kad vjetar puše, trava mora poleći.

(*Lun-yü, XII, 19*)

To je identično s Lao-ceovom mudrošću i snagom »doline« i padine, koju Kung Fu-ce razjašnjava i opravdava isključivo fatalistički kao »volju Neba«: I »ako znanje o *taou* treba da iščezne, i to je volja Neba« (id. XIV, 38).

Podložnost znanja karakteru a i ograničenost moći znanja karakterom, koji treba da mu regulira mjeru u primjeni, izražena je u ovakvim izjavama o krajnjem smislu konfucijanskog formalizma u etici:

Plemenitom je čovjeku potrebno jedino da temeljito pozna obrede i glazbu, pa da jedno i drugo primijeni na sistem vladavine.

(*Li-ki, 28*).

Formalizam Kung Fu-ceove etike dužnosti vrlo je jasno izražen i u negativnom pogledu. Vrlinu čovječnosti (*jen*) on pozna samo kao nor-

mu, a u praksi je redovito ne nalazi izraženu. Kad ga se postavi pred konkretan slučaj (a to se često događa), njegov je tipični odgovor: »Ne znam.« Na pitanje:

»Može li se smatrati da je nečija vrlina savršena, ako se iz njega ne izražava ambicija, hvalisavost, mržnja i čežnja?« — Učitelj odgovara: »Može se smatrati da je to teško postići, no da li je to već savršena vrlina, to ne znam.« (*Lun-yü, XIV, 2*)

Mjerilo vrlina je u čovjekovu karakteru i ne da se objektivirati. Sve što možemo zaključiti iz ljudskog ponašanja jeste da je čovječnost vrlina koje se ljudi u praksi straše više nego vode i vatre:

Vidio sam ljude kako nasrću u vodu i u vatru i od toga ginu, ali još nikad nisam vidio nikoga tko je nasrnuo u ljubav prema bližnjemu i zbog nje poginuo. (*Lun-yü, XV, 34*)

Očitost vrednosnog doživljaja ispravnosti osnova je moralne autonomije. U toj izvjesnosti »ne treba popuštati ni pred učiteljem« (id. XV, 35), jer tu više ne postoji ni problem formalnog sklada u ljudskim odnosima:

Što vrijedi čovjeku bez čovječnosti skladno ponašanje, što mu koristi glazba? (*Lun-yü, III, 3*).

Post scriptum. — Čitajući Kung Fu-ceove razgovore i njihove komentare, uvijek mi se ponovno nameće jedno surovo pitanje kojeg bih uzalud želio da se otremem. To je pitanje o *neopravdanosti* analogije s Hobbesom, na koju se doista ne sjećam da sam igdje naišao. Kako bi s konfucijanškog stanovišta u najširem historijskom smislu trebalo, i bi li se uopće jednoznačno moglo odbiti Hobbesovo načelo da čovjek ima prirodno, i prema tome neotuđivo pravo na slobodu mišljenja, ali da nipošto nema isto tako neosporno pravo i na slobodu izricanja tog mišljenja, nego da su normativno ozakonjene istine, na kojima se osniva ravnoteža nekog poretka, gorke »pilule« protiv degeneracije ljudskog roda, koje se moraju gutati na silu. U pokušaju razrade ove analogije trebalo bi najprije provjeriti *tertium comparationis*: *Leviathan versus ming* (sudbina) u historijskim okolnostima razvoja dviju raznorodnih koncepcija o filozofiji kulture — istočne i zapadne.

4. MENG-CE (MENCIJE)

U osvrtu na listu »četiriju knjiga« koje su klasična osnova učenja konfucijevske škole, spomenuto je da je i Meng-ceova knjiga tu uključena uz tri djela koje se pripisuju Kung Fu-ceu. Ssu-ma Č'ien u 74. pogl. svojih Historijskih zapisa (*Ših č'i*) opisuje život i učenje Meng-cea.

Rodio se godine 372. pr. n. e. u državi Cu, koja je graničila s Kung Fu-ceovom domovinom Lu. Kung Fu-ceovu nauku upoznao je i usvojio u školi učiteljeva unuka Cu Su. I Meng-ce bio je putujući učitelj i savjetnik raznih manjih vladara i kneževa u političkim i ekonomskim pitanjima. Nezadovoljan uspjehom svoga prosvjetiteljskog rada, kao i Kung Fu-ce, konačno se povukao sa svojim učenicima i posvetio se pisanju »Meng-ceovih djela«, koja se sastoje od sedam dijelova. Tu su zabilježeni njegovi razgovori s vladarima kojima je služio i s učenicima. Umro je godine 289. pr. n. e.

Bio je suvremenik Čuang-cea i Platona. Ova se posljednja činjenica posebno ističe u evropskim prikazima još od vremena ranih izvještaja kršćanskih misionara (od kraja 16. stoljeća).

Već je mnogima upalo u oči da je književni stil Mencija neobično sličan stilu njegovog velikog grčkog suvremenika. Obojica iznose svoje misli u obliku dijaloga... Mencijevi razgovori nose na raznim mjestima obilježja sokratovske ironije kojom goni protivnika polagano ali sigurno u škripac, polazeći od njegovih vlastitih pretpostavki i prisiljavajući ga na određene odgovore.⁶³

Kao nastavljaju Kung Fu-ceove socijalne filozofije nisu mu bila bliska »dubokosežna istraživanja« kao Platonu, a ni »perspektive maglovitih daljina, posljednja pitanja i mističke zagonetke svijeta. Nigdje ne spominje knjigu *Yi-čing*. Taoističko mudrovanje ga ne privlači« (ibid.). Cilj svoje pouke sam određuje ovako:

Htio bih da ljudska srca uputim u pravilnom smjeru, a istodobno da dokončam krive nauke, da ispravim neispravna nastojanja, da uklonim neozbiljan način izražavanja, pa da tako upotpunim djelo trojice mudraca (od kojih je posljednji bio Kung Fu-ce).

Važan mu je doprinos u tom pogledu bio da je u raspravi s nekim ekstremnim stanovištima, koja su se razvila u međuvremenu, izbrusio konfucijevske stavove u potrazi za »zlatnom sredinom«. Među uzajamno oprečnim učenjima koja Meng-ce pobija s konfucijanskog stanovišta

⁶³ H. Hackmann, op. cit., str. 177.

ističu se nazori Yang Čua, koji je bio prije spomenut kao propovjednik načela »Svatko sâm za sebe«, i Mo Tija, jednog od prvih protivnika Kung Fu-cea, koji je u propovijedanju ljubavi prema bližnjemu išao do krajnosti koja sa stanovišta Kung Fu-ceova političkog realizma djeluje apsurdno. Mo Tijeve filozofija u cjelini i po svojim drugim specifičnostima zaslužuje da joj posvetimo posebno poglavlje kao trećem osebnom učenju uz Lao-ceovo i Kung Fu-ceovo. Meng-ceova kritika osvrće se na njega samo po spomenutom prigovoru ekstremne dosljednosti etičkom principu altruizma. Prema Meng-ceovoj kritici,

Yang Čuovo načelo »Svatko sâm za sebe« ne priznaje nikakvu važnost vladaru. Mo Tijevo načelo sveobuhvatne ljubavi ne priznaje nikakvu važnost ocu obitelji. Nema ti oca ni vladara znači biti poput ptica i zvijeri... Ova štetna mišljenja zavode ljude i sprečavaju put čovječnosti i ispravnosti (III b, 9).

Neposredni protivnik, u raspravama s kojim Meng-ce iznosi svoja shvaćanja o čovjekovoj moralnoj prirodi, bio je Kao-ce, koji je smatrao da ljudska priroda po sebi nije ni dobra ni zla, pa je prema tome moral smatrao sumnjivim vještačkim i vanjskim dodatkom koji zajednica nameće pojedincu. Nasuprot tome, Meng-ce zastupa etički optimizam, koji je pod pritiskom relativističkih argumenata protivnika spreman da svede do slijedećeg minimuma:

Ono po čemu se čovjek razlikuje od ptica i životinja izgleda maleno. Mnoštvo ljudi zanemaruje to što viši čovjek cijeni (IV b, 19).

U raspravi s Meng-ceom Kao-ce tvrdi:

Ljudska je priroda kao voda u žlijebu. Ako je odvodimo prema istoku, onda teče istočno. Ako je odvodimo prema zapadu, onda teče zapadno. Ljudska priroda ne razlikuje dobro i zlo kao što ni voda ne razlikuje istok i zapad.

Meng-ce odgovara: — Točno je da voda ne pokazuje sklonost ni prema istoku ni prema zapadu, ali zar ne razlikuje uzbrdo i nizbrdo, viši i niži položaj? Ljudska priroda teži k dobru kao voda k nizinama. Nema čovjeka koji ne bi htio dobro, kao što nema vode koja ne bi tekla nizbrdo. Istina je da možemo po vodi udarati tako da nam prska preko glave, a možemo je i crpsti uz obalu. No odgovara li to prirodi vode, ili je to tek posljedica okolnosti. Slično se tome i ljudska priroda može navesti na zlo.⁶⁴

Stanovište slično Kao-ceovu zastupa i Kung Tu-ce, s kojim Meng-ce vodi slijedeći razgovor:

⁶⁴ Neobilježeni citati preuzeti su iz moje *Filozofije istočnih naroda*, II dio, str. 301—307.

Kung Tu-ce upita Meng-cea: — Mi smo svi ljudi. Kako to da su neki veliki ljudi, a neki mali? — Meng-ce odgovori: — Oni koji se brinu za svoje veliko ja postaju veliki ljudi, a oni koji se brinu za svoje malo ja postaju mali ljudi. — Pa ipak, mi smo svi ljudi (nastavlja protivnik). Kako to da se neki brinu za svoje veliko ja, a drugi za malo? — Meng-ce odvraća: Kad naše osjetilo vida ili sluha privuku vanjske stvari, a misao ih ne slijedi, onda materijalne stvari djeluju na naša materijalna osjetila i zavode ih. To je razjašnjenje. Misao je djelatnost duha. Mišljenjem održavamo duh, a kad ne mislimo, onda ga gubimo. Nebo nam je dalo misao da rasuđujemo o pravdi i nepravdi. Tko njeguje svoje više ja, taj će doživjeti da i niže ja slijedi u istom smjeru. Tako čovjek postaje velik.

Nezavisno od takvih rasprava s protivnicima Meng-ce razrađuje etiku moralnih čuvstava, koja nas uz niz drugih pretpostavki jednostavnog zdravog razuma podsjeća na utilitarizam engleskih empirista. Načrt njegove etike moralnih čuvstava nalazimo u učenju o *četiri osnovne vrline*.

Ljudska je priroda osposobljena za dobro po osjećajima koji su joj svojstveni. Zato je nazivam dobrom. Kad uza sve to ljudska djelatnost nije dobra, onda su tome krive sklonosti. Svim je ljudima svojstven *osjećaj sućuti*, a isto tako i *osjećaj razočaranja i mržnje*, *osjećaj pažnje i poštovanja*, te *osjećaji pristanka i odbijanja*. Na osjećaju se sućuti osniva ljubav prema bližnjemu. Na osjećaju se razočaranja i mržnje osniva pravednost, na osjećaju pažnje i poštovanja uljudnost, a na pristanku i odbijanju uvidavnost. *Ljubav prema bližnjemu, pravednost, uljudnost i uvidavnost* ne dolaze u nas izvana, nego su temelji našeg bića.

Na drugim mjestima nalazimo te četiri urođene vrline interpretirane kao ljubav prema bližnjemu, uljudnost, ispravnost i *savjest*. Meng-ce pokušava i da produbi analizu psiholoških podloga tih vrlina, slijedeći modifikacije vrednosnih doživljaja u sadržajnom konkretiziranju materijalnih vrednota koje su njima nošene.

Ljudski duh općenito ne podnosi promatranje tuđe patnje... Ako ugledaju dijete koje tek što nije palo u bunar, ljudi će bez izuzetka doživjeti uznemirenost i mučninu... Iz tog slučaja možemo zaključiti da onaj kome nedostaje osjećaj *sućuti* nije čovjek, a ni onaj kome nedostaje osjećaj *stida i gađenja*, ni onaj kome nedostaje osjećaj *skromnosti i popustivosti*, ni onaj kome nedostaje osjećaj pravde i krivde nije čovjek. Osjećaj sućuti začetak je *čovječnosti*, osjećaj stida i gađenja začetak je *pravednosti*, osjećaj skromnosti i popustljivost začetak je *uljudnosti*, a osjećaj pravde i krivde začetak je *mudrosti*. (II a, 6).

Ovakvi pokušaji da, polazeći od formalnih principa savjesti ili mudrosti, prastavne za praktični um, razradi etiku materijalnih vrednota znači bitan korak naprijed u razvoju konfucijevske etike. Jasno je s našeg modernog stanovišta da u tom razvojnem toku ne možemo tragati, ni implicitno, za problematikom odnosa, ili čak za pojavom spora formalističke etike savjesti i etike materijalnih vrednota, ali možemo promatrati kako posljednja spontano niče iz prve u procesu razvoja ideje od apstraktnog ka konkretnome na koji je upozorio Hegel u logičkoj analizi navedenoj ranije u vezi s komparativno-filozofijskom problematikom od koje smo pošli u Uvodu.⁶⁵

Spomenuto je na početku da je Meng-ce bio savjetnik pokrajinskih vladara i za privredna pitanja. Da mu ugled na tim dvorovima nije bio neznatan, svjedoči slijedeća ocjena o karakteru jednog od tih vladodržaca:

Nemojte misliti da vladaru Čia Hsuanu nedostaje mudrost ili savjest. Čak ni biljke koje najlakše niču ne mogu pravilno rasti, ako nakon svakog sunčanog dana slijedi deset tmurnih. On mene viđa rijetko, a kad ja odem, dolaze mu ljudi koji predstavljaju tmurne dane. Sve da i moje riječi proključaju u njemu, što mu preostaje? Čak ni obična vještina kao što je igra šaha ne može se naučiti, ako čovjek nije dovoljno sabran...

I iz privredne struke u koju je bio upućen Meng-ce izvodi neke od najvažnijih zaključaka svoje etike, upravo svoje vrhovno načelo o odnosu etičkih vrijednosti prema vitalnima i prema ekonomskim dobrima:

Volim život, ali volim i ispravnost. Ako se jedno i drugo ne može održati zajedno, onda ću žrtvovati život, a prikloniti se ispravnosti.

Za obrazloženje etičke dileme čovječnosti važna su slijedeća opažanja:

Bez stalnog dohotka stalno uvjerenje može imati samo odgojen čovjek. Kad je po srijedi narod, onda se bez stalnog dohotka ne može računati na stalnost uvjerenja.

U godinama privrednog procvata mladi su ljudi većinom pristojni, dok su u lošim godinama mladi ljudi većinom nasilni. Razlog tome nije u razlici njihovih unutarnjih sklonosti, nego se dogodilo nešto što im je zavelo srca. Uzmimo za primjer pšenicu. Preore se njiva, pa se posije sjeme... Ako se klasovi na pojedinim mjestima razlikuju, razlog je tome u razlikama tla, u širenju vlage i razlikama ljudske obrade. Zato je sve što pripada istoj vrsti u biti istovrsno. Kako možete misliti da nije tako i s ljudima?

⁶⁵ Usp. tekst uz bilješku 39. u Uvodu

Konačno, i Meng-ceov pedagoški ideal, a i metodu, možemo shvatiti prema analogijama te vrste s ostalom organskom prirodom:

Mudrac poučava na pet načina: Na neke djeluje plodonosno kao kiša kad padne u pravi čas. Neke usavršava u njihovoj biti. Neke izgrađuje prema njihovim svojstvima. Nekima odgovara na pitanja, a nekima je uzor koji u tišini slijede.

5. HSÜN-CE

Originalnost Meng-ceova prinosa razvoju Kung Fu-ceove filozofije ne može se mjeriti s originalnošću i nezavisnošću Čuang-ceove misli u usporedbi s Lao-ceovim sažetim prikazom nauke o *taou*. I u povijesnim odnosima dviju škola najizrazitiji Čuang-ceov takmac među sljedbenicima Kung Fu-ceova učenja bio je Hsün-ce. Njegova je kritika s druge strane, isto tako neposredno pogađala i središnji stav Meng-ceova etičkog optimizma.

Meng-ce bio je izraziti predstavnik filozofije 4. st. pr. n. e., a Hsün-ce 3. stoljeća. Prema vjerojatnim kronološkim podacima živio je od 298. do 238. pr. n. e.

Nezavisno od neposredne opreke prema Meng-ceovu učenju u interpretaciji Kung Fu-cea, Hsün-ce u novijim, osobito evropskim prikazima važi prvenstveno kao materijalistički i ateistički filozof, koji je pokušao prvenstveno razraditi fizičku i kozmološku stranu materijalističkih teorija o prapočelu, interpretirajući *tao* kao »tekuće« prapočelo svijeta. Ranija se kineska filozofija, još izrazitije nego indijska, zaustavila na predodžbi svemirskog »toka«, kojoj odgovara shvaćanje *taoa* kao idealne zakonitosti. (Usp. *ritam* u vedskoj filozofiji i Zarathuštrinu interpretaciju istog termina kao »ispravnosti«.) U taoizmu je Čuang-ce produbio kozmološku interpretaciju *taoa* u smjeru metafizičkog idealizma. U slijedećem pokoljenju prirodno se javlja Hsün-ceova opreka tom smjeru koji je zahvatio i konfucijansku misao. Pa ipak je u kasnijoj povijesti konfucijanizma prevladala ukorjenjenija, iako manje kritička struja koja ostaje na Meng-ceovoj podlozi. Razvoj metafizičkih ideja u toj struji naziva se u modernoj terminologiji idealističkim, polazeći vjerojatno od pretpostavke etičkog »idealizma« Meng-ceova optimizma. Suprotna struja, koju iz konfucijevske perspektive predstavlja Hsün-ce, dobiva obilježje realističke filozofije.

Njegov kritički odnos prema idealističkom shvaćanju *tao* i Neba izražen je ovakvim stavovima:

Nebo nije hladno zbog ljudske zloće, nego je hladnoća posljedica zime. Zemlja nije neizmjereno velika zbog ljudske zloće, nego je razlog tome u njenoj protežnosti.

S druge strane, njegova kritika antropomorfizma ne prejudicira Hsün-ceov pankozmički stav na području filozofskog humanizma, na koji ostaje usredotočena i njegova pažnja, čvrsto povezana s osnovnom konfucijevskom tradicijom:

Nebo i zemlja su veliki. Da nisu savršeni, ne bi mogli proizvesti sve stvari.

Nije čudo da upravo kod Hsün-cea (u 17. pogl. njegova djela) nalazimo formuliranu misao od koje polazi već spomenuta interpretacija konfucijanizma u prevodilačkom pokušaju pjesnika Ezre Pounda:

Nebo ima svoja godišnja doba, zemlja svoja blaga, a čovjek svoju kulturu. To je smisao tvrdnje da je čovjek sposoban da sačinjava trojstvo s nebom i zemljom.

Upravo u ovom ranom pokušaju odmicanja od isključivo humanističkog (etičko-političkog) interesa za filozofiju možemo osobito jasno uočiti čvrstoću težišta konfucijevske tradicije na području filozofije kulture (usp. Poundov izraz *«unwobbling pivot»* ili nepokolebiva osovina za tu vezu sa centralnom koncepcijom).

Od Hsün-ceova humanističkog zaokreta polazi i njegova »realistička« kritika Meng-ceova optimističkog »idealizma«. Ta kritika postaje središnja tema i veza sistematske cjeline njegova pokušaja proširenja filozofske tematike. Kako je spomenuto, Meng-ce polazi od pretpostavke *a priori* da »sve stvari postoje u nama u savršenom obliku. Nema veće sreće nego doseći do te spoznaje oplemenjivanjem samoga sebe« (VII a, 1). Nasuprot tome, Hsün-ceova filozofija kulture, koja nastoji da se organski uklopi u diferenciranu cjelinu s fizikom i kozmologijom, polazi na svom užem području od kritičke teze da je »sve što je dobro i vrijedno proizvod ljudskog napora«. Čovjekova vrijednost u svijetu sadržana je u njegovu djelu. Bez toga »priroda sama po sebi ne bi mogla postati lijepa«. No kulturna ostvarenja može postići jedino ljudska zajednica, dok je sâm pojedinac nemoćna apstrakcija. Tako treba shvatiti i Kung Fu-ceovu personalističku teoriju kulture. Društvene ustanove i moral određuju objektivnu i subjektivnu granicu ljudske sreće i blagostanja:

Ljudi žele i mrze iste stvari, tako da postoji mnoštvo želja u odnosu prema malom broju stvari. Pošto je tih stvari premalo, nužno dolazi do borbe.

Zaključak je takva razmišljanja:

Čovjekova je priroda zla. Dobrota je tekovina kulture. Iskonska priroda je sirovina. Stečena svojstva su učinci i prerađevine stečene kulturom. Bez prirodne podloge ne bi čemu imale da se dodaju te tekovine. Bez tekovina sama priroda ne bi mogla postati lijepa.

Ta je središnja teza iznesena i obrađena u 23. pogl. Hsün-ceove knjige. Njegova kritika religije sadržava ovakve tvrdnje (ne samo u obliku aforizama nego i u povezanoj razradi osnovnih ideja⁶⁶):

Nebo i zemlja ne mogu raditi i nemaju svijesti.

Da je nebo stvorilo sva bića s određenom namjerom, onda bi ih moralo poučiti da se međusobno vole, a ne da se tuku i uništavaju.

Jedno poglavlje njegove knjige ima naslov, »O zloćudnosti ljudske prirode«.

Na pitanje kako čovjek može uopće postati oplemenjen kulturom, Hsün-ce odgovara da je to moguće, ne zato što bi čovjek po prirodi bio dobar, kako misli Meng-ce, nego zato što je čovjek po prirodi inteligentan. Sa svog materijalističkog stanovišta Hsün-ce i sâm postavlja pitanje kako čovjek uopće može imati svijest i biti razuman. Slijedeći pokušaj odgovora danas nam se više ne može činiti potpun, no Hsün-ce je bio svjestan i kritičkih granica znanja o prirodi u svoje vrijeme i zadovoljavao se njihovim dosegom:

Ljudi prije rođenja nemaju svijesti. Prije rođenja oni su dio toka prativari, a poslije smrti se vraćaju u taj tok. Tok je prativari neodređen, a ljudska pratvar sadržana je u njemu. Prije rođenja nema svijesti, a poslije smrti bića se vraćaju u iskonsko stanje besvijesti. Kako onda mogu imati svijest? — Kad čovjek umre, raspadnu se njegovih pet unutarnjih organa, a tada i pet vrlina gube osnovu. Ono u čemu je bila sadržana inteligencija razoreno je, a ono što je izazvalo pojavu te inteligencije nestalo je.

Na taj su način svijest i razum epifenomeni životnog »fluida«, kako Hsün-ce naziva pratvar. Socijalni instinkt koji je izvor civilizacije, a koji se, zahvaljujući superiornoj inteligenciji, kvalitativno preobražava u kulturno stvaralaštvo, djeluje ovako:

⁶⁶ Usp. povezaniji tekst slijedećih odlomaka u *Fil. ist. naroda II*, 313—314.

Pojedincu je potrebna podrška dostignuća više stotina radnika. Sposoban pojedinac, međutim, može biti stručno osposobljen samo u jednoj djelatnosti, a jedan čovjek ne može istovremeno vršiti dvije dužnosti. Kad bi svi ljudi živjeli samo za sebe i ne bi činili usluge jedni drugima, osiromašili bi... Ujedinjeni ljudi posjeduju veću snagu, raspolažući tom većom snagom postaju moćni. Tada mogu da svladaju sva ostala bića. (10. pogl.)

U 19. pogl. raspravlja o osnovnom pojmu Kung Fu-ceove filozofije kulture, o običajima uljudnosti — *li*, pa ih razjašnjava ovako:

Kako nastaju *li*? Tako da se čovjek rađa sa željama. Dok te želje nisu zadovoljene, ne prestaje da traži njihovo zadovoljenje. Kad to traženje nema mjere ni granice, dovodi do razdora. Razdor stvara nered, a u neredu prestaje sve. Iz bojazni pred tim neredom vladari su u drevnim vremenima ustanovili *li* (dobre običaje) i *yi* (mjerila moralne ispravnosti) da spriječe nered.

Poredak Hsün-ce može zamisliti jedino u hijerarhiskom stupnjevanju ljudskih odnosa. »Ljudski put« nužno polazi od razlika među ljudima.

Ne postoje veće razlike od društvenih, a među društvenim razlikama najveće su one koje se temelje na propisima *li*.

I Hsün-ceova knjiga sadržava poglavlje o logici pod tipičnim nazivom »O ispravljanju imena«, ili adekvaciji pojmova toku povijesnog zbivanja. Taj se zadatak spoznajnoteorijskog formalizma trajno osjeća kao potreba praktične filozofije.

Ono čime čovjek spoznaje naziva se spoznajnom sposobnošću, a ono što predmetno zahvaća zove se znanje... Um pridaje smisao dojmovima osjetila. Osjetila primaju dojmove, a um ih tumači i daje im smisao... Tek se tako pomoću uha može spoznati zvuk, pomoću oka oblici...

Imena (pojmovi) ustanovljena su kao obilježja pojava. To im je jedan smisao, a drugi je da označe (konvencionalne) razlike između viših i nižih (u društvenim odnosima). Isto tako služe i za određivanje sličnosti i razlika. (22. pogl.)

Dalje u istom poglavlju objašnjava razliku dviju osnovnih vrsta pojmova: općih i klasifikatornih (sintetskih i analitičkih). Budući da pojmovi koincidiraju s »imenima«, Hsün-ce dodaje da »imena sama po sebi nisu adekvatna« predmetima koje obilježavaju (kako to, na primjer, tvrdi vedāntinska filozofija, koja smatra da je svijet akustičkog porijekla i da su sve stvari stvorene s riječima i po riječima koje ih obilježavaju).

vaju, da i nisu ništa drugo nego otjelovljene riječi, kojima u realnosti odgovara tek privid stvari — *māyā*). Prema shvaćanju kineskog nominalizma uopće stvarima se »imena pridaju po konvenciji«. I legalizacija »imena« po ovom je mišljenju nadležnost vladara:

Utvrđivanjem imena vladari su utvrdili razlike među pojavama. Tako su mogli ostvariti svoja načela i objaviti svoju volju (o redu stvari). Time su brižljivo narod priveli jedinstvu. Zato se pravljenje neovlaštenih razlika među riječima i izmišljanje novih riječi naziva velikom iskvarenošću, jer to vodi do pomutnje... ljudi se dovode u zabludu, nastaju mnogi sporovi. To je zločin jednak korištenju lažnih svjedočanstava ili krivih mjera.

Pogreške te vrste Hsün-ce konačno klasificira u tri vrste: »kvarenje imena imenima«, »kvarenje imena podacima« i »kvarenje podataka imenima« (koja u sva tri slučaja prestaju biti adekvatna).

6. SINKRETIZAM

Kao u kasnijem razvoju taoizma tako i u slučaju konfucijanizma dolazi pod uzajamnim utjecajima tih dviju osnovnih struja kineske misli do sve širih sinkretističkih smjesa, gdje postaje teško čak i neke od najistaknutijih škola u pojedinim razdobljima svrstati na jednu ili drugu stranu po doista filozofskim obilježjima, a ne tek po akcidentalnom političkom ugledu i uspjehu. Tako, na primjer, u prikazu škole koja zauzima središnji položaj u doba dinastije T'ang (7. do 9. st. n. e.), poznate pod imenom *tao hsüeh čia*, tj. škola koja se bavi proučavanjem *taoa*, Fung Yu-Lan zaključuje da upravo tom nazivu sadržajno odgovara »novo sročeni zapadni ekvivalent 'neokonfucijanstvo'«. ⁶⁷

Kako se moglo vidjeti i iz prikaza prethodnog razvoja, proširenje interesa filozofske spekulacije na kozmološka pitanja nužno je vodilo u taj sinkretizam, u kojem je učenje škole *yin-yang* postalo zajedničko stjecište taoizma i konfucijanizma. Spomenuto je u prikazu Kung Fu-ceova učenja da se proučavanju *Yi-činga* posvetio tek pod stare dane. Taj je posljednji aspekt učiteljeva filozofskog interesa došao na prvo mjesto kod kasnijih sljedbenika. U tom su pogledu karakteristične neke kritičke primjedbe Hsün-cea:

⁶⁷ Op. cit., str. 313.

Jedino je onaj mudrac tko *ne* pokušava da spozna Nebo. — Ako zane-
marimo ono što čovjek može učiniti i razmišljamo o Nebu, ne možemo
uspjeti da razumijemo prirodu stvari. (17. pogl.)

Drugi povijesni činilac koji je pojačao gravitaciju konfucijanizma
prema taoističkim spekulacijama o smislu kozmičkog zbivanja bilo je
buddhističko osnaživanje nekih taoističkih tradicija.

Budući da je konfucijanizam postao državna ideologija, a i državna
religija, dinastičke su promjene, osobito ukoliko su obilježavale počet-
ke dugotrajnih era u kineskoj povijesti, dovodile uvijek i do premoći
određene konfucijevske struje, škole i učitelje. I tim su se smjenama
na povlaštenim položajima ojačavale sinkretističke i eklektičke tendenci-
je škola u borbi za politički položaj u državi i religiji. Tako je već dola-
zak dinastije Han (2. st. pr. n. e. do 2. st. n. e.) popraćen usponom Tung
Čuang-šua na mjesto državnog filozofa, jer je »pretvaranje konfucijani-
zma u ortodoksnu vjeru dinastije Han bila uglavnom njegova zaslu-
ga«. ⁶⁸

Dolazak dinastije T'ang (7. do 9. st.) obilježen je podizanjem konfu-
cijevskog hrama u carskom univerzitetu i izdavanjem novoga službenog
teksta konfucijanskih klasika. Konfucijevska filozofija ovog razdoblja
doseže vrhunac tek na prijelazu iz 8. u 9. st. u djelima dvaju učitelja.
To su bili Han Yü i Li Ao. Njihova se obnova osnivala na sinkretistič-
koj obradi Kung Fu-ceova učenja u knjigama *Čung-yung* i *Ta-hsio*, re-
daktorom kojih se obično smatra Kung Fu-ceov unuk Cu Su, pa su već
kao takav derivat postale povoljne za sinkretističku transpoziciju u ko-
zmološke razmjere *yin-yanga*.

a) Tung Čung-šuoov zadatak sastojao se u tome da pokaže kako se druš-
tveno uređenje temelji na osnovnom prirodnom zakonu *yin-yang*. To je
začetak političke kozmologije:

Mijene *yina* i *yanga* trajno su načelo svemirskih promjena. *Yang* je
blagotvorna snaga Neba, a *yin* razorna snaga... Nebo ima povjerenje
u *yang*, ali ne u *yin*.

Svemir se sastoji od deset počela: Nebo, zemlja, *yin*, *yang*, pet tvar-
nih počela -drvo, vatra, tlo, metal i voda-, čovjek. Drvo, vatra, metal i
voda simboliziraju svako po jedno godišnje doba i jednu stranu svijeta,
kako je spomenuto u poglavlju o školi *yin-yang*. Tung Čung-šu proširuje
listu tih magičnih koincidencija i na društvene vrednote: proljeće,
ljetu, jeseni i zimi odgovaraju dobročinstva, nagrade, kazne i pogublje-

⁶⁸ Id., str. 310.

nja. Primjenjujući ta »četiri načina vladanja« kralj se izravnavava po ugledu s Nebom.

Polarni odnos *yina* i *yanga* osnova je relativnosti svih pojava i stvari:

Svaka stvar ima svoj nužni korelat. Ako postoji ono što je više, mora postojati i niže. Isto važi za lijevo i desno, hladno i toplo, dan i noć, muškarca i ženu, vladara i podanika... Ne postoji ništa bez korelata, a svaka je uzajamna veza izraz *yina* i *yanga*.

Problem filozofije kulture i sporu Meng-cea i Hsün-cea o prirodi čovjekova moralnog karaktera Tung Čung-šu pristupa također iz kozmološke sfere:

Nebo, zemlja i čovjek začetnici su svih pojava. Nebo ih rađa, zemlja ih hrani, a čovjek im daje savršen izraz.

Nasuprot Hsün-ceu smatra da ljudska priroda doista nije neposredno dobra, ali dobrotu proistječe iz prirode, a nije njena suprotnost. To drugim riječima znači da je kulturni razvoj nastavak prirodnog.

Neki pitaju kako to, ako ljudska priroda sadržava klice, a duh podlogu dobrote, da priroda sama po sebi ipak nije dobra. Ja odgovaram... usporedbom sa čahurom svilene bube, koja sadržava svilena vlakna, a sama za sebe ipak nije svila, ili kao što jaje nosi pile, ali samo za sebe još nije pile.

Takvo je u biti bilo i Meng-ceovo stanovište. Prema njemu se Tung Čung-šu ipak ograđuje ovako:

Meng-ce čovjeka procjenjuje u usporedbi sa pticama i životinjama, pa zaključuje odatle da je ljudska priroda dobra sama po sebi. Ja je procjenjujem u usporedbi sa usavršenim mudracima, pa zaključujem da sama po sebi još nije dobra.

b) U nastavku ovoga razvojnog toka, u razdoblju dinastije T'ang, gdje se ističu mudraci Han Yü i Li Ao, suvremenici na prijelazu iz 8. u 9. stoljeće, nailazimo na sve to manje spomena vrijednih nadopuna istovrsnih misli o *taou* i svemirskom poretку. Karakteristično je da kod oba ta konfucijanska interpretatora taoizma nalazimo primjenu jedne nove šablone, koju je za svoje potrebe stvorila tradicija kineskog budhizma. To je vjera u predaju tajne ezoterijske nauke Buddhine izvan i nezavisno od kanoniziranog učenja u pāli tekstovima i povijesnom razvoju komentarskih škola u Indiji. Budući da je postalo sporno koja je struja i škola autentični nasljednik i nastavljač prvobitnog učenja o *taou*, koje potječe od legendarnog cara-mudraca Jao, Han Yü, u svom

djelu »O porijeklu i prirodi istine«, svojata to nasljedno pravo za svoju konfucijansku školu ovakvim polemičkim izjavama:

Ono što ja nazivam *tao* nije isto što su dosada taoisti i buddhisti nazivali *taom*. (Legendarni vladar) Jao predao je *tao* (nasljedniku) Šu-nu... (itd., sve dok ga vladari dinastije Ču nisu predali Kung Fu-ceu), a Kung Fu-ce predao ga je Meng-ceu. Poslije Meng-cea *tao* nije više predavan dalje.

Prema Li Aovoj verziji ovog misterioznog predanja tajnog učenja o *taou* u toku tisućljeća,

Cu-su, Kung Fu-ceov unuk, primio je to učenje od svoga djeda. On je napisao knjigu *Čung-yung* (o »zlatnoj sredini«) u 47 dijelova i predao je Meng-ceu... Na žalost, iako su spisi o prirodi i sudbini (iz tog djela) još sačuvani, ni jedan ih učenjak više ne razumije, pa zato svi zapadaju u taoizam i buddhizam...

Još nekoliko stoljeća konfucijanizam se sve dalje pretvara u dokrinu tumačenja simboličkih dijagrama *yin-yang* čija paučina postaje sve zamršenija.

c) U 12. stoljeću, za vladavine dinastije Sung, dolazi do rascjepa carstva. Sjeverni dio države, od rijeke Jang-ce, došao je pod vlast države Čin, a dinastija Sung vlada dalje samo južnim dijelom do potkraj 13. st. Tada mongolska invazija ponovno ujedinjuje carstvo. Iako je dinastija Sung bila slaba i nestabilna, 11. i 12. stoljeće obilježeni su kao doba novog procvata kulture, osobito filozofije konfucijevskih škola, a i umjetnosti. Osobito slikarstvo razdoblja Sung znači prekretnicu i početak novog doba. Nezavisno od unutarnjih slabosti države osjeća se proširenje i povećanje ekonomskih odnosa s vanjskim svijetom. Na filozofskom području osjeća se razračunavanje s idejnim blagom drugih zemalja, osobito Indije, također i s idejama koje nisu tipične za buddhizam.

U konfucijevskoj filozofiji ovo se naziva razdobljem »petorice filozofa«. To su bili: Čou Tön-i, Č'eng Hao, Č'eng Yi, Čang Cai i Ču Hsi.

Čou Tön-i ističe se još uvijek kao tipični interpretator dijalektike *yin-yang*. Središte je interesa u to doba na odnosu moralne zakonitosti (etičkog formalizma *li*) prema prirodnoj, i na dinamičkom odnosu prirodnog i povijesnog zbivanja s obzirom na njihove očite suprotnosti. Zato konfucijanske filozofe osobito zanima pitanje o prirodnim osnovama morala. Filozofiju cijeloga tog razdoblja Hackmann⁶⁹ rezimira ovako:

⁶⁹ Op. cit., str. 320.

Egzistencija se izvodi iz jedinstvenog praprinčipa, a uz to se pokušava razumjeti priroda i moral na osnovi unutrašnje povezanosti i razvojnog toka. U tom nastojanju nalazi Sung filozofija svoj smisao.

Braća Č'eng Hao i Č'eng Yi postaju začetnici dviju najizrazitijih struja konfucijske filozofije koje će biti odlučne za daljnji razvoj kroz još nekoliko stoljeća, zahvaljujući osobito dvojici velikih sljedbenika, od kojih prvi, Ču Hsi, u 12. st., sljedbenik Č'eng Yia, razvija tzv. »realistički smjer« nove konfucijske filozofije, a Wang Yang Ming, u 15. i 16. st., »idealistički smjer«.

7. ČU HSI

a) I Ču Hsi (1130—1200) zauzeo je jedno od najtrajnijih i najutjecajnijih mjesta u povijesti kineske filozofije zahvaljujući uspjehu njegovih opsežnih komentara klasičnih djela konfucijanske škole. Na tom je poslu radio do kraja života. Godine 1313. njegovi su komentari carskim dekretom proglašeni službenim tekstovima državnih ispita. Bio je vjerojatno najplodniji filozofski pisac u kineskoj književnosti. Njegova vlastita djela sastoje se od »Zapisa« u 140 dijelova. Od osnovne važnosti za filozofsku karijeru bio je njegov redakcijski rad na »Književnoj ostavštini braće Č'eng«. Ču Hsi je bio sljedbenik Č'eng Yia (1033—1108) i suosnivač škole Č'eng-Ču, čiji se sistem naziva *li-hsüeh*, ili učenje o principu *li*. Izraz *li* treba ovdje shvatiti u specifičnom značenju koje se općenito interpretira u analogiji s Platonovim idejama. U tom smislu i spomenuti Ču Hsijev »realizam« treba shvatiti analogno vjeri u apsolutni bitak platonskih ideja u realizmu sredovjekovne evropske filozofije. To je središnja teza i motiv Ču Hsijeva sistema koji prenosi težište umovanja s područja praktične, socijalno-političke filozofije na izričito metafizičku razinu, ne zadovoljavajući se više kozmološkim spekulacijama u filozofiji prirode. Pa ipak, tekovine stoljetnih proučavanja prirodnih pojava i njihove shematizacije u dijagrame pseudo-racionalnih struktura *yin-yang* utječu i na formaciju Ču Hsijeve kritičke metode u prikupljanju empirijskih podataka, na interpretaciji kojih se osnivaju njegove filozofske teze. To se produbljivanje empirijskog interesa najizrazitije odražava u njegovoj teoriji *yina i yanga*.

Često na visokim brdima nalazimo fosile pužića i školjki koji izgledaju kao da su nastali iz kamena. Taj kamen potječe od zemljine površine

ranijih geoloških razdoblja. Pužići i školjke žive u vodi. Ono što je nekad bilo duboko pod vodom, došlo je gore u toku premetanja slojeva. Bilo bi vrijedno proučavati tu pojavu s najvećom pažnjom.

Iako su *yin* i *yang* dvije razne riječi, one zapravo označavaju opadanje i porast jednog fluida, napredovanje i povlačenje, raspršavanje i rasprostiranje. Ono što se širi, to je *yang*, a ono što se povlači, to je *yin*. To je proces koji se zbiva između neba i zemlje od beskonačnih vremena do danas, proces porasta i opadanja tog jednog fluida. Zato se može reći da su *yin* i *yang* jedno, a isto se može reći i da su dvije stvari.

Nebo kao uzduh počiva na zemljinoj masi, a zemlja kao masa počiva na nebeskom uzduhu. Nebo obuhvaća zemlju koja je samo stvar smještena u sredini neba. Nebo se kao uzduh kreće izvan nje, a zemlja leži čvrsto u središtu neba i ne kreće se. Kad bi se kretanje neba samo čas zaustavilo zemlja bi nužno pala.

Termin ovdje preveden sa »fluid«, koji se već mnogo ranije uvriježio u kinesku kozmologiju, jeste Č'í. On može značiti i »paru« ili »dah«, a analogan je indijskom pojmu *prāṇaḥ*, iako je u Indiji nepoznata teorija dualističkog polariteta. Taj dualizam nastoji da prevlada i Ču Hsi u potrazi za novim monističkim rješenjem ovog prastarog kineskog problema. Poglavlja njegova djela koja se bave tim problemom nose naslov »Li č'í«. U Ču Hsijevu sistemu č'í označava energetske interpretirane stvarne komponente svjetskog zbivanja. Psihološki materijalizam, vezan za pojam duše kao profinjenog tijela izgrađenog od fluida č'í, postao je još mnogo prije osnovom taoističke magije u popularnoj religiji. S istim shvaćanjem duše kao istančane materije (koja je dugoživa ali nije vječna), susrećemo se i u indijskoj filozofiji, u pojmu *sūkṣma-śarīram*. Kod Ču Hsia polaritet *li*—č'í ne označuje suprotnost materije i energije ili duše, nego je *li* tu regulativni zakon svijeta u smislu univerzalne moralne volje ili uma. Taj pojam sada nadilazi ishodišno empirijsko značenje koje je imao kod Kung Fu-cea, iako je aspekt formalne normativnosti još potpuno izrazit. Pa ipak se *li* ni u kojem slučaju u kineskoj filozofiji ne uzdiže do bezlične zakonitosti *tao* u kojoj moralno zbivanje nije još razlučeno od prirodnoga. Ču Hsijev se *li* nalazi na polovici puta između duhovne i stvarne energije i postaje veza spoznajne svijesti subjektivno-objektivnog rascjepa unutar sveobuhvatnosti svjetskog zbivanja.

Ideja sveobuhvatnosti izražena je terminom *t'ai čí*. Ču Hsi ga opisuje ovako:

Svaka je pojava ograničena svojom konačnošću. Ta je konačnost pojave njen *li*. Sveobuhvatno je ono što sjedinjuje i obuhvaća sve *li* neba i zemlje i svih pojava.

Sveobuhvatnost je »vrhovna konačnost« svemira. Ona je »ono što je iznad svega, iznad čega ne može biti više ništa«. U svom aspektu *li* sveobuhvatnost je univerzalija nad univerzalijama. Vrhovnu konačnost sveobuhvatnosti ne smijemo zamišljati kao tjelesnu oblikovanost, jer bi nas to vodilo u *regressus in infinitum*. Ču Hsijevim riječima:

To znači da najviši *li* spada u područje ne-stvari.

T'ai čiji nije odvojeno pojedinačno biće. Ono je i *yin* i *yang*. Ono je i u *yinu* i u *yang*. Ono je i petovrsnost počela i pet vrsta počela. *Ono je i cjelina bića i u cjelini bića.*

Sveobuhvatnost nije samo zbir svih *li* ili univerzalija, nego se imanentno očituje u svakoj pojedinačnoj pojavi i biću, svjesnom i besvjesnom. Kao ni sveobuhvatnost *t'ai* čija, tako ni *li* ne smijemo shvatiti kao volju nekog personificiranog božanstva. Ni kineska religija ne poznaje takvo vrhovno božanstvo.

Pogrešno je reći, kako se to danas običava, da je nebo netko tko sudi o grijesima i zlodjelima ljudi, ali je isto tako pogrešno reći da ne postoji nikakav regulator.

Za usporedbu *li* sa Platonovim idejama karakteristične su slijedeće teze:

Prema mom uvidu djelovanje *č'i*-ja zavisi od *li*-ja. Tako kad postoji skup *č'i*-ja (psihofizičkih počela), u njemu je sadržan i *li*. *Č'i* ima sposobnost kondenziranja, pa tako oblikuje stvari, dok *li*-ju nedostaje volja ili svrha i nema stvaralačke moći... *Li* sačinjava samo čist, prazan i ogroman svijet, bez oblika i obrisa, a nije sposoban da išta stvori... Ali gdje god postoji *č'i*, u njemu je sadržan i *li*.

Li postoji prije nego njegovi konkretni uzroci. Na primjer, prije nego što postoji vladar i podanik, postoji *li* odnosa vladara i podanika.

Idealni bitak *li*-ja izražen je u ovakvim razjašnjenjima:

Na primjedbu: »Kad postoji *li*, postoji i *č'i*. Čini mi se da ne možemo reći kako jedan prethodi drugome«. Ču Hsi odgovara: »Doista prethodi *li*. Ali ne možemo reći da se danas pojavljuje *li*, a sutra *č'i*. Pa ipak se jedno (*li*) mora svrstati ispred drugog (*č'i*).«

U obrazloženju prvenstva logičke mogućnosti, ili dovoljnog razloga, pred empirijskom, Ču Hsi kaže:

Li postoje i kad nema stvari koje ih konkretiziraju. U tom slučaju postoji samo specifični *li*, a ne i specifična stvar (koja mu odgovara u realnosti).

Tako je, na primjer *li* (ideja) kola postojao prije nego što su ljudi izumili kola. Izumi su samo ljudska otkrića *li*-ja i njegova konkretizacija. Tako postoji (pojmovno) i *li* kretanja, koji se sam po sebi ne kreće, i *li* mirovanja koji ne miruje.⁷⁰

U kontekstu kozmoloških hipoteza od kojih smo pošli u prikazu Ču Hsijeva sistema izražena je i teorija da je »zemlja talog iskonskog fluida. Zato se kaže da je iz čistijih i laganijih dijelova nastalo nebo, a od grubljih i mutnijih zemlja«. Taj stvaralački fluid možemo po nekoliko psihofizičkih funkcija usporediti s Bergsonovim »životnim elanom« (*élan vital*). U ovom slučaju Ču Hsijeva kozmološka teorija podsjeća na Bergsonov *flux du vécu* čije kočenje i kristalizacija odgovara prijelazu životnog fluida iz stanja *yang* u stanje *yin*.

Istom analogijom »bistrog« i »mutnog« fluida *č'i*, Ču Hsi razjašnjava razliku duha i materije. Prema Bergsonovoj teoriji tog odnosa »materije i memorije« duh je »svirač« na prikladnom ili neprikladnom instrumentu živčanog sistema svog tijela. Ovo posljednje metafizičko pitanje Sartre formulira: »Zašto sam se rodio baš iz toga embriona?« i smatra da na njega možda i nije moguć odgovor.⁷¹ Ču Hsi genetski problem svijesti opisuje ovako:

Kad postoji *li*, onda postoji i *č'i* a kad postoji *č'i*, mora postojati i *li*. Oni koji su začeti s bistrim *č'i* postaju mudraci čija je priroda poput bisera koji se nalazi u bistroj svježoj vodi. A oni koji su začeti sa zamućenim *č'i* postaju budalasti i izopačeni. Njihova je priroda slična biseru koji se nalazi u blatnoj vodi.

Sve zavisi od tjelesne obdarenosti. S druge strane, *li* je samo dobar, jer po svojoj biti ne može biti zao. Zlo je nedostatak fizičke obdarenosti. Mencijevo je učenje da je priroda neosporno dobra. On sigurno misli na prirodu po sebi, ali ne i *č'i*. U tom je pogledu njegovo razjašnjenje nepotpuno.

Karakteristično je po ovoj teoriji o suštinskom biću *li*-ja razlikovanje duha i prirode:

Duhovna je sposobnost duh, a ne priroda. Priroda je samo *li*.

Stupnjevanje talenata i savršenstva jedinki iste klase ne može se osnivati na iskonskoj prirodi ideja. Još je karakterističniji u vezi s tom razlikom odgovor na pitanje: »Je li sposobnost duha sposobnost svijesti, ili je djelo *č'i*-ja?« Ču Hsi odgovara:

⁷⁰ Nešto opširniju dokumentaciju tih stanovišta vidi kod Fung Yu-lana, op. cit., pogl. XXV.

⁷¹ *L'être et le néant*, Paris, NRF, 1943. 2. dio, 2. pogl., str. 185.

— Nije u potpunosti *č'i*. Najprije postoji *li* svijesti, ali to još nije funkcija svijesti. Svijest može nastati kad se *č'i* sažme da konkretizira tjelesne oblike i kad se *li* sjedinio s *č'i*-jem. Sličan je primjer plamen svijeće. Od količine masnoće zavisi snaga svjetlosti.

b) Relativnost duha i tijela u odnosu prema svijetu ideja koje im oblikuju prirodne mogućnosti odražava se i u Ču Hsijevoj etici. *Li* je nosilac četiriju iskonskih vrлина: čovječnosti, pravednosti, poštovanja i uvida. Odatle je polazila i Meng-ceova teorija o prirodnoj dobroti ljudskog bića. Ču Hsi nastoji da je produbi povezujući je s općom teorijom instinkta. Četirima klasičnim vrlinama odgovaraju u kozmičkom zbivanju četiri pokretne snage:

Yuen — životni nagon, odgovara moralnoj vrlini čovječnosti (ili ljubavi prema bližnjemu).

Heng — ljepota, odgovara vrlini poštovanja.

Li — najviši nagon u prirodi, odgovara ispravnosti (pravednosti).

Čeng — suzdržljivost, odgovara vrlini uvida i uviđavnosti.

Čovjek po svojoj psihofizičkoj konstituciji nije zao, ali je moralno indiferentan. Zbog toga dolazi do prepreka i smetnji u razvoju moralne prirode, koje je potrebno prevladavati osnaženjem uvida u moralne vrednote. S toga stanovišta Ču Hsi kritizira i odbija apsolutni determinizam fatalista.

c) Politička filozofija Ču Hsijeva polazi od ideala države u kojoj je filozof vladar ili vladar filozof. Sa stanovišta kineskog tradicionalizma u filozofiji kulture taj nas stav, identičan s Platonovim, začuđuje mnogo manje nego što je u helenskom kontekstu ponekad zbunjivao i samog Platona kad je trebalo teorijske mogućnosti razlučiti od praktičnih. No konfucijanska je filozofija primarno filozofija kulture zato što se osniva na teorijskim pretpostavkama historicističkog mišljenja. Potvrdu kulturnohistorijske perspektive u sistematskim pretpostavkama mišljenja nalazimo i kod Ču Hsija:

— Ja uvijek mislim da je ovaj *li* (ideja vladavine) jedan te isti i u prošlim i u sadašnjim vremenima. Oni koji ga se pridržavaju, uspijevaju, a tko ga krši, ne uspijeva... Drevni mudraci, koji su na najmudriji način bili obrazovani u osnovnim načelima, znali su da se drže zlatne sredine. Zato je sve što su činili bilo dobro. A takozvani heroji novih vremena nisu imali takav odgoj, pa su ostali jedino u svijetu sebičnih želja. Daroviti su uspjeli da uspostave prividan sklad (s *li*-jem). Svatko je postigao po nešto u onoj mjeri u kojoj je slijedio taj *li*.

U tome je razlika vladavine careva (*wang*) koji su mudraci od vladavine vojskovođa (*po*).

d) Tako umjetnost odgoja postaje kraljevska umjetnost u smislu koji nas podsjeća i na vladare mudrace i duhovne učitelje iz upanišadi. U slučaju Ču Hsija bio je notoran snažan i dugotrajan utjecaj buddhizma. Kasnije, kad se »vratio« iz buddhizma u konfucijevsko okrilje, taj se utjecaj najsnažnije izrazio na području njegovih pedagoških ideja, u učenju o postizanju »naglog probuđenja« (*buddhatā*) iz iluzije neznanja. Upravo se kineski buddhizam, škole č'an (kasnije japanski zen) odlikovao metodama meditacije koje su trebale da izazovu to naglo i neočekivano probuđenje i uvid u »takvost stvari kakve doista jesu«. O tome će biti govora u posebnom dijelu ove knjige.

e) Kritika Ču Hsijeva realizma u nauci o idejama bila je vrlo oštra nekoliko stoljeća, ali zaokret koji je izazvala nije bio toliko u smjeru nominalističkog shvaćanja univerzalija, što se prirodno moglo očekivati u konfucijanskoj filozofiji, gdje je zadatak logike prvobitno bio formuliran kao »usklađivanje imena«, ili značenja riječi, koliko u vrlo izrazitom smjeru subjektivnog idealizma. Povod je tome očevitno bio u buddhističkom utjecaju koji se upravo tada, na prijelazu iz 1. u 2. tisućljeće n. e. najsnažnije afirmirao, upravo u takvu ekstremno idealističkom obliku. Kineski idealisti koji su došli pod taj utjecaj vraćali su se, kako ćemo vidjeti, kasnije na konfucijanske pozicije smatrajući buddhizam, a i njemu bliži taoizam, isuviše ekstremnim. Za razliku od indijskog idealizma tog vremena, kako buddhističkog tako i vedāntinskog, s kineskih se stanovišta postulat »adekvacije imena« mogao zadovoljiti i s realističkog stanovišta po pretpostavkama metafizički znatno jednostavnijim od Ču Hsijevih, budući da je smisao postulata izvorno normativno-etičkog porijekla uz neophodnu formalističku tendenciju. Kritika Ču Hsija gotovo se isključivo koncentrirala na etički aspekt njegove teorije o *li*.

Iz te su perspektive Ču Hsija kritizirali predstavnici škola Hu i Su. Napuštajući Meng-ceovu naivnu tezu o iskonskoj dobroti ljudske prirode, koja je prije Ču Hsija bila gotovo dogma u konfucijanizmu, predstavnici škole Hu vraćaju se na relativizam Kao-cea, glavnog Meng-ceova protivnika među njegovim suvremenicima. Škola Su zalazi dublje i nasuprot Ču Hsiju snažnije naglašava prvobitni formalni smisao pojma *li*. Ljudska je priroda, za ove mislioce, prema moralnim vrednotama neutralna, ali to treba shvatiti isključivo u formalnom smislu strukture spoznajne svijesti, koja je za njih prazna »posuda« u kojoj se formiraju moralne vrednote. Odnos te formalne ljudske prirode, s jedne strane, prema dualistički shvaćenim idealnim vrednotama, s druge strane, smatraju neodrživom metafizičkom pretpostavkom.

S taoističke je strane najsnažniji protivnik Ču Hsija bio njegov suvremenik Lu Čiu-yüen, ili »učitelj Lu iz Hsiang-šana« (Lu Hsiang-šan). S obzirom na to da je njegovo stanovište gotovo identično s kasnijim opširnije razrađenim sistemom konfucijanske škole Wang Šu-žena, nazvanog »učiteljem Wang iz Yang-minga« (Wang Yang-ming), kasniji, osobito konfucijanski historičari svrstavaju i Lu Čiu-yüena u konfucijansku skupinu. Tako počinje izraziti zaokret u subjektivni idealizam, a oba ova mislioca, među kojima je vremenski raspon bio oko 300 godina, kasnije se nazivaju predstavnicima »škole duha«, *hsin hsüeh*.

8. LU ČIU — YÜEN

Lu Čiu-yüen zahvaća srž spoznajnog problema s jedne nove točke, koja je u kineskoj filozofiji usporediva s ishodišnom zamisli Kantove transcendentalne estetike. Navodno ga je proučavanje jednoga starog testa navelo na pomisao o subjektivnosti prostora (*yü*) i vremena (*čou*). Ti su pojmovi najprije definirani ovako:

Ono što obaseže četiri strane svijeta zajedno s onim što je gore i dolje, zove se *yü*. Ono što obaseže prošlost, sadašnjost i budućnost, zove se *čou*.

Zaključak do kojega konačno dolazi glasi:

Svemir je moj duh; moj duh je svemir.

Subjektivnu neograničenost prostorne i vremenske protežnosti ljudi prenose na ideju bezgraničnog praosnova egzistencije, čiji zasebni bitak Lu negira i objašnjava kao transcendentalno-dijalektičku zabludu ljudskoga uma (usporedi Kantov paralogizam). Zakon koji vlada svemirom, Ču Hsijev *li*, Lu preobražava u »zakon moga srca«; to je moja unutrašnjost okrenuta van. Na osnovi te subjektivističke postavke Lu ne može pretpostaviti ni nadosobno jedinstvo uma. U subjektivnom idealizmu na ovom stupnju transcendentalno-estetskom ishodištu ne slijedi transcendentalno-logički korelat. Transcendentalnu logiku ovdje nadomješta teorija suosjećanja ili empatije (*Einfühlung*) kao sredstva apriornog uvida. Taj uvid razotkriva »istorodnost srca« svih velikih mudraca »na sve četiri strane svijeta.« Na tom se nadosjetnom uvidu osniva Luov antropocentrički sistem objektivne spoznaje. Mudraci u onima ko-

ji ih slušaju ili čitaju bude unutrašnju suglasnost srca, i tako ih podsjećaju na ono što je potencijalno u njima već postojalo.

Nasuprot Ču Hsijevoj tezi da je »priroda *li*«, škola duha iznosi tezu da je »duh *li*«. Time negira transcendentnost *li-ja* ili platonskih ideja. Razlika između »prirode« i »duha« za Lua je samo u riječima.

Današnji učenjaci posvećuju najveći dio vremena objašnjavanju riječi. Na primjer, riječi osjećaj, priroda, duh i sposobnost obilježavaju jednu istu datost. Obilježavanje jednog bića raznim izrazima jest akcidentalna.

U pobijanju dualističkog shvaćanja »prirode« i »duha« ni Wang Šu-ženov monizam nije nadišao granice subjektivnog idealizma ovog nacrta.

9. WANG-SU-ZEN (WANG YANG-MING)

Živio je od 1472. do 1528. Do tridesete godine života bio je pretežno pod taoističkim i buddhističkim utjecajima, a to se s konfucijanskog stanovišta smatralo slijedenjem ekstremističkih nazora. Kasnije se u toj metafizici osjetio udaljen od prirodnog života i približio se Ču Hsijevu stanovištu. Vjerojatno je i neuspjeh u političkoj karijeri, zbog intriga na dvoru, djelovao na njegovo odvrćanje od Ču Hsijeve doktrine u čijem je službenom autoritetu osjetio mrtvilo i ukočenost. Unutarnji obrat doveo ga je do uvida da mu je »vlastita priroda dovoljna za spoznaju« prastavne istine (*liang či*), koju pod utjecajem Kung Fu-ceova klasičnog djela Ta-hsio naziva »dobrim znanjem«. Zadatak njegove filozofije postaje napor da to ishodišno »dobro znanje proširuje« meditativnim naporom, čiju metodu ponovno preuzima od buddhista. To je unutarnje znanje ili, točnije, uvid, svjetlost duha koja treba da nam omogući sagledanje sveobuhvatnosti. U smislu »uzvišene nauke« Ta-hsio »sjajna vrlina« jest nebeska svjetlost koja nas, prema Wangovoj interpretaciji, dovodi do spoznaje:

Nebo i zemlja isto su biće koje sam i ja, duhovi i božanska bića pripadaju skupa sa mnom u obuhvatno jedinstvo.

Ljudski duh je nebo. Nema ničega što nije uključeno u ljudski duh. Mi smo svi to jedno nebo, ali se zbog pomračenja, prouzrokovanog sebičnošću, iskonsko stanje neba ne pokazuje u nama. Svaki put kad proširimo svoje dobro znanje raspršujemo tu pomrčinu, a kad bude pot-

puno raščišćena, onda se očituje naša prvobitna priroda, i tako opet postajemo potpuni dio neba. Dobro znanje o jednom dijelu jest dobro znanje o cjelini. Dobro znanje o cjelini jest dobro znanje o dijelu. Sve je jedna jedina cjelina.

Tu panteističku osnovu koju izvodi iz komentara Ta-hsija, Wang nadopunja svojom specifičnom spoznajno-idealističkom interpretacijom.

Gdje god se misao usmjeri prema nečemu, tamo postoji i određeni predmet. Gdje ne postoji misao, ne postoji ni predmet. Ne znači li to da *predmeti proizlaze iz mišljenja?*

Slijedeći motiv koji Wang preuzima iz Ta-hsija glasi: »Proširivanje znanja očituje se u ispravljanju djelatnosti.« Na osnovi toga, a nasuprot Ču Hsijevu shvaćanju o pasivnoj opstojnosti idealnih formi *li*, Wang naučava, analogno hegelijancima (usporedi osobito Crocea i Gentilea), nerazdvojivost misli i volje u djelatnosti duha (*yī*) i nerazdvojivost stvarnosti (*wu*) od stvaralačke intencionalnosti duha.

Ništa ne spoznajemo bez djelovanja. Spoznaja bez djelatnosti još nije prava spoznaja.

»Zakon vlastitog srca« koji je Lu Čiu-yüena doveo na put subjektivnog idealizma, koncentriran je kod Wang Yang-minga u etičkoj interpretaciji Buddhina stava »s onu stranu dobra i zla«.

Izvan srca nema principa, izvan srca nema stvari.

Tamo gdje ne postoji uzbuđenje strasti, ne postoji ni dobro ni zlo. Takvo se stanje naziva najvećim dobrom.

Drugim riječima, dobro i zlo nisu kvalitete stvari nego kvalitete rasuđivanja.

Wangov razgovor s vrtlarom ima pjesnički nenadmašivu sintezu svih spomenutih komponenata subjektivnog idealizma:

Hsieh K'an je plijevio travu među cvijećem, pa reče o tome: »Kako to da je na svijetu tako teško zasaditi dobro i tako teško iskorijeniti zlo?« Učitelj odgovori: »Ako ne sadiš, onda ne trebaš ništa ni plijeviti. Malo kasnije nadoda: »Ti su pojmovi dobra i zla predodžbe koje potječu izvana. Zato je i moguće da ih krivo shvatimo.«

Hsieh K'an ga još nije razumio. Učitelj zato nastavi: »Ako nebo i zemlja proizvode cvijeće i travu, namjera je u oba slučaja ista. Otkuda onda razlika dobra i zla? Ako voliš gledati cvijeće, onda smatraš da je cvijeće dobro, a trava zla. Ali ako želiš iskoristiti travu, onda travu smatraš dobrom. Pojmovi dobra i zla potječu od sklonosti i nesklonosti tvoga srca, pa po tome možeš shvatiti da te zavode u zabludu.«

Hsieh K'an odgovori: »Zar onda nema ni dobra ni zla?«

Učitelj reče: »Odsutnost dobra i zla pretpostavlja smirenost uma, a njihova prisutnost pretpostavlja uzbuđenje i strast. Za onoga tko nije uzbuđen strašću nema ni dobra ni zla. To se stanje smatra najsavršenijim.«

»Prema tome dobro i zlo nisu uopće u stvarima?«

»Oni su u tvom rasuđivanju. Kad je ono u skladu s načelima uma, onda prevladava dobro, a kad ga pokreće strast, onda prevladava zlo.«

»Dobro i zlo prema tome ne pripadaju stvarima?«

»Onoliko koliko su u tvom rasuđivanju, toliko su i u stvarima«, odgovori učitelj.

»Uzvišenu nauku« Ta-hsio, iz koje prosijava »sjajna vrlina«, Wang interpretira kao teoriju o natčovjeku:

Natčovjek je sveobuhvatno jedinstvo po kojem sačinjava cjelinu s nebom, zemljom i svim bićima... Ali i mali čovjek ima nebesku prirodu čije se svjetlo ne može zamračiti. Zato se ta priroda naziva sjajnom vrlinom. Kad ne postoji zamračenje prouzrokovano sebičnim željama, i mali čovjek voli cjelinu kao i veliki... Znanje natčovjeka služi raspršavanju pomrčine i time pokazuje sjajne vrline u čežnji da uspostavi prvobitno jedinstvo neba, zemlje i svih bića... Najveće dobro jest najviša mjera pokazivanja sjajne vrline i čovječnosti. Naša je prvobitna priroda potpuno dobra. Ono što se u njoj ne može zamračiti, to je izraz najvećeg dobra i prirode sjajne vrline. To ujedno nazivam dobrim znanjem... Ako mu se išta dodaje ili oduzima, to je sebičnost i sitničavost, racionaliziranje koje ne izražava najviše dobro.

Ukratko, mogli bismo reći da imanentnost dobrog znanja svjetlosne prirode postulira ideal natčovjeka. Jasno je kako se metoda odgoja neposredno osniva na tom idealu širenja unutarnje svjetlosti koju je iz klice moguće rasplamsati u svakom čovjeku oplemenjivanjem karaktera, a ne proširivanjem znanja o pojavama vanjskog svijeta.

To je upravo točka od koje polazi Wangova kritika Ču Hsija, komu prigovara da »nije najprije ustanovio ono što je najvažnije« (prema riječima Meng-cea, s kojim se Wang u mnogim pitanjima izričito slaže na polaznoj točki), nego neposredno i nekritički polazi od skupljanja podataka o prirodnim pojavama (kako se može vidjeti iz prvog citata u prethodnom prikazu Ču Hsijeve prirodoznanstveno orijentirane filozofije).

Kritika Ču Hsijeve učenja o idealnom bitku *li*-ja s ovoga je stano-
višta shvatljiva na prvi pogled:

Duh je *li*. Kako mogu postojati stvari i *li* izvan duha?... Kad ne bi bilo određene vrste duha, ne bi mogao postojati ni *li* te vrste.

Wangova kritika taoizma i buddhizma seže neusporedivo dublje od Ču Hsijeve. Ču se zadovoljava da taoistički pojam »praznine« (*hsü*) i buddhistički pojam »ništavila« (*wu*) identificira s idealnom sferom svojih *li*. Wang Yang-ming ponajprije razlikuje te dvije koncepcije, taoističku i buddhističku (bolje nego velika većina današnjih zapadnih interpretatora tih dvaju pojmova), pa kaže:

Kad taoisti govore o *hsü* (ispraznosti), zar konfucijanski filozof može tome dodati ijednu dlaku *šin*-a (realnosti)? A kad buddhisti govore o *wu* (ništavilu), zar konfucijanski filozof može tome dodati ijednu dlaku *yü*-a (bitka)? Ali kad taoisti govore o *hsü*, oni to čine u namjeri da održe život, dok je namjera buddhista, kad govore o *wu*, da izbjegnu patnje života i smrti. Kad se takvi stavovi *dodaju* iskonskoj prirodi duha... prvobitna priroda biva poremećena. Konfucijanski mudrac (Wangova smjera) jednostavno uspostavlja prvobitno stanje dobrog znanja i ne dodaje mu nikakvu primisao.

U svom daljem razvoju konfucijanska filozofija slijedila je pretežno smjerove koje su odredili Ču Hsi i Wang Šu-žen. Na pokušaje obnove u duhu modernih ideja, problema i utjecaja sa Zapada (Evrope) i Istoka (Amerike) osvrnut ću se u posljednjem dijelu ove knjige.

MO TI I OSNOVE KINESKE LOGIKE

1. ANTIKONFUCIJEVSKO STANOVISTE

Uz Lao-cea i Kung Fu-cea, Mo Ti (Mo-ce) u 5. st. pr. n. e. zauzima mjesto utemeljitelja treće samostalne škole u kineskoj filozofiji aksijalnog razdoblja. Budući da je preko pol stoljeća mlađi od Kung Fu-cea⁷², a bavio se istom kulturno-filozofskom problematikom krize i raspada tisućljetnog feudalnog carstva Ču, njegovi su nazori iz specifičnih socijalno-historijskih razloga formulirani u opreci prema konzervativno-aristokratskim shvaćanjima njegova velikog prethodnika Kung Fu-cea.

⁷² Prema Hu Shih-u živio je približno od 500. do 420. g. pr. n. e., a prema Fung Yu-Lanu 479. do 381.

Izuzetak je iz tog antagonističkog porijekla logika, koja je u klasičnom djelu njegove škole, u »Mo-ceovim spisima«, razrađena u šest poglavlja⁷³ i prvi je povezani i zaokruženi sistem formalne logike usporedive s indijskim sistemom *nyāyah* i s Aristotolevom logikom.⁷⁴ Vidjet ćemo u nastavku u kojoj je mjeri i taj novi i usavršeni sistem *formalne* logike nastao u opreci prema počecima logike kulturno-historijski orijentiranog dijalektičkog mišljenja, čijom se osnovom smatra klasično djelo Kung Fu-ceove škole *Ta-hsio*, na koje je bilo potrebno da se opetovano pozivam u prethodnom poglavlju.

Kad su potkraj 3. st. pr. n. e., nakon pada dinastije Ču, za kratke vladavine dinastije Cin, Kung Fu-ceovi sljedbenici bili proganjeni, a njihova kanonska i klasična djela spaljivana, isti je progon zahvatio Mo Tijevu školu (mociste). Ali kad su po dolasku dinastije Han konfucijevci ponovno stekli odlučan utjecaj, ni njima samima nije bilo poželjno da se zajedno s njihovom tradicijom obnovi i antagonistička mocistička. Tako ta škola nije nikad obnovljena, a tek je u najnovije vrijeme, kako ćemo vidjeti, interes za razvoj kineske logike doveo do iscrpnijih istraživanja njihova učenja. Može biti da su tome iz drugih razloga pridonijeli i kršćanski misionari.

Po bitnim razlikama Mo Tijeve socijalne filozofije i etike od Lao-ceove i Kung Fu-ceove, a osobito po njegovu učenju o univerzalnoj primjeni načela ljubavi prema bližnjemu ili sveopće solidarnosti kao najšireg temelja društvene koristi i blagostanja, Mo Ti je u novije vrijeme nazivan kineskim utilitaristom, komunistom, pa i kršćaninom, jer i neka vanjska slučajna obilježja Mo Tijeve škole podsjećaju Kineze na razvoj kršćanstva; na primjer, tri »sinoptične« verzije nekih osnovnih djela, organizacija učenika koja podsjeća na redovničku disciplinu, hijerarhijska struktura te organizacije i drugo.

Iz usporedbe društvenog i klasnog porijekla te organizacije u datim povijesnim okolnostima sva se ta obilježja daju razjasniti realističnije i dosljednije, kako je u svom prikazu pokazao osobito Fung Yu-Lan.⁷⁵

Raspad feudalizma doveo je do proletarizacije dviju viših klasa: plemića ili inteligencije *yu*, po kojima je Kung Fu-ceova škola dobila

⁷³ Prema verziji koju obrađuje Hu Shih to su dijelovi 32–37 Mo-ceovih spisa. Fung Yu-Lan obrađuje »Kanon« mocističke logike u sklopu pogl. 40–45 istog djela, možda iz druge »sinoptičke« verzije, te primjećuje da još nitko nije pokušao da djelo u cjelini prevede na engleski. U ovom prikazu koristim podatke obadva autora bez detaljnijih navoda o izvorima.

⁷⁴ Vidi o tome mišljenje Masson-Oursela, citirano u Uvodu § 7, tekst uz bilj. 66. On je problemu kineske logike obraćao posebnu pažnju i u drugim spisima.

⁷⁵ Op. cit., pogl. V.

ime, i pripadnika vojnog staleža *hsieh*, koji su postali »vitezovi lutalice«. Taj vojni stalež ni prije nije bio regrutiran pretežno iz plemićkog staleža, pa ni kasnije nije dijelio sudbinu s poraženim plemstvom, nego je sve to izrazitije zauzimaao antagonistički stav čiju je ideološku formulaciju, a i političku organizaciju (barem u jezgri) razradio Mo Ti. Još Ssu-ma Č'ien, potkraj 2. st. pr. n. e. opisuje moralnu disciplinu tih vitezova *hsieh* u superlativima.

Prema Fung Yu-Lanu, Mo Ti je »razradio profesionalnu etiku« toga staleža »i dao joj racionalno opravdanje«. Karakteristično je da nas ta »profesionalna etika« deklasiranog ratničkog staleža podsjeća na Lao-ceove (prije citirane) principe svođenja ratničkih vještina na defenzivne mjere. To je bilo u skladu sa središnjim principom Mo Tijeve univerzalističke etike, koja je daleko izrazitije i izuzetnije nego ikad itko u Kini propovijedala »ljubav prema bližnjem« iz isključivih i ničim neograničenih religijskih pobuda. Mo Tijevo djelo, u poglavljima o »Volji Neba« i o »Dokazu o postojanju duhovnih bića«, razrađuje dokaze usporedive s kršćanskima o postojanju boga.

Takozvani »utilitaristički aspekt« Mo Tijeve etike potječe iz najdubljeg motiva njegove praktične filozofije: kako navesti i uvjeriti vojnike i pripadnike ostalih nižih staleža, kojima je to učenje bilo neposredno namijenjeno kao kritika konfucijanizma, da usvoje i shvate univerzalno važenje altruističkog principa? U traženju rješenja tog problema možemo slijediti i nastanak njegove logičke metode. Potrebni su mu jednostavni i strogi statički dokazi iz zakona kauzaliteta. U tom smislu Mo Tijeva religija, sa svim svojim dokazima o postojanju boga (koji su dobrim dijelom izrugivanje praznim farizejskim ceremonijama u dvorskom raskošu konfucijanizma) nije mistički nego racionalni teizam. Autoritet božanskih bića njemu je potreban da uvjeri svoje sljedbenike o slijedećem:

Onog koji voli druge, nužno će i drugi voljeti. Onome koji čini drugima dobro, nužno će i drugi činiti dobro. Onoga tko mrzi druge, nužno će i drugi mrziti. Onoga koji druge povređuje, nužno će i drugi povređivati.

Bitno je da nema iznimaka iz socijalno-historijskih razloga. Spomenuta kritika konfucijanizma s vjerskog stanovišta glasi:

Kung-meng-ce kaže da duhovi ne postoje. A na drugom mjestu kaže: »Natčovjek treba da upozna žrtvene obrede.« — Mo-ce odgovara na to ovako: »Tvrđiti da duhovi ne postoje, a ipak učiti žrtvene obrede, isto je što i proučavati ceremonije gostoprimstva tamo gdje nema gostiju, ili bacati mreže tamo gdje nema riba.«

Mo Tijeva socijalna filozofija nije optimistička. Ovdje usporedba sa Th. Hobbesom nije problematična kao u dokonim razmišljanjima o krajnjim konzekvencijama Kung Fu-ceove filozofije. Suglasnost je tolika da već odavno nije mogla ostati neuočena, na radost engleskim utilitaristima.

U ranim vremenima kad su ljudi još živjeli u »prirodnom stanju«, svatko je imao svoje mjerilo za pravdu i krivdu. Gdje je bio jedan čovjek postojalo je jedno mjerilo, gdje dva čovjeka, dva mjerila, gdje deset ljudi, deset mjerila. Što je bilo više ljudi, bilo je i više mjerila. Svatko je smatrao da je u pravu, a da ostali griješe... Svijet je bio u velikom neredu, a ljudi su živjeli kao zvijeri. Tada su shvatili da svi neredi u svijetu potječu iz činjenice da nema političkog vladara. Zato su odabrali najkreposnijeg i najsposobnijeg čovjeka na svijetu i priznali ga za Sina Neba.

Sređeno društveno stanje izgleda ovako:

Kad čuje za dobro ili za zlo, svatko će to prenijeti svome starješini. Ono što starješina smatra ispravnim, svi će smatrati ispravnim. Ono što starješina smatra pogrešnim, svi će smatrati pogrešnim.

Ergo:

Uvijek se slaži sa starijim, nikad ne slijedi potčinjenog (11. pogl. Mo-ceovih spisa).

Nešto više od sto godina kasnije, konfucijanac Hsün-ce (o kojem je bilo riječi u prethodnom poglavlju) obilježava Mo Tija ovako:

Mo-ce je bio zaslijepljen korisnošću i nije poznavao vrijednost kulture.

Očevidno je opravdana tvrdnja da je Mo Ti bio vođen idejom proširivanja profesionalne etike srednjeg staleža svojih sljedbenika do općecovječanskih razmjera.⁷⁶ U tom je pogledu zanimljiva njegova kritika feudalnog sistema:

Kad u naše vrijeme neki dobar čovjek treba da se zaposli kao koljač svinja, a ne zna taj zanat, onda ga mora najprije izučiti, ali kad mu se daje mjesto državnog ministra, onda ga on preuzima, iako mu nije dorastao. Zar to nije besmisao?

Čim je po srijedi država, odmah je drukčije. Tu se vladari pouzdaju u krvno srodstvo i u osobe koje su na nezaslужen način postale bogate i ugledne, koje imaju lijepu vanjštinu... Mudri su kraljevi u starim vremenima tražili izvanredne sposobnosti i bili su skloni sposobnima...

⁷⁶ Usp. Fung Yu-Lan, op. cit., str. 69.

Tako je nekoć Šun orao na brdu Li, radio u ciglani u Ho-pinu, bio ribar na jezeru Lei i zidar u Čang-yangu. (Kralj) Yao našao ga je južno od Fu-cea, uzdigao ga na položaj Nebeskog Sina i predao mu vladavinu nad carstvom i vlast nad stanovništvom.

A na koji se način upravlja carstvom? Jedino tako da Nebeski Sin razna shvaćanja u carstvu spoji u jedno jedinstveno. Na tome se osniva vladavina carstvom... Kad su uzvišeni vladari u staro doba postavljali činovnike, mislili su jedino na provođenje jedinstvene misli.

Odakle znamo da nebo voli ljude na zemlji? Po tome što nad svima sunce jednako sija.

2. LOGIKA

Hu Shih, najistaknutiji kineski filozof u prvoj polovini 20. stoljeća, doktorirao je u Americi na osnovi disertacije o »razvoju logičke metode u staroj Kini«. ⁷⁷ Njegovo je djelo postalo čuveno upravo po isticanju važnosti Mo Tijeve sistema logike. Istražujući početke logičkih teorija u najstarijim dokumentima filozofske kulture u Kini, Hu Shih nalazi »najvažnije učenje o logici u Knjizi o preobražajima« (*Yi-čing*). To je »teorija o *hsiang* (idejama)«.

Pored teorije o »idejama« Knjiga o preobražajima ima još jednu važnu logičku teoriju; to je teorija suda (*tsi*). ⁷⁸

Klasično djelo Kung Fu-ceove škole *Ta hsio* (uključeno u zbirku *Li-ki* uz oko četrdeset drugih kratkih klasika te škole) postalo je u kasnijim vremenima, u doba dinastije Sung (11—13 st.) priručnik logičke metode. Čini se da je Mo Tijevo djelo tada bilo potpuno zaboravljeno. Koristeći se *Ta hsiom*, kako smo vidjeli u našem prikazu, Ču Hsi je isticao da znanstveno proučavanje svih pojava treba da se sastoji u iznalaženju dovoljnog razloga i uzročne povezanosti pojedinačnih pojava. Wang Yang-ming, kako je spomenuto, kritizira Ču Hsijev scientifikizam polazeći sa stanovišta da »stvari koje se nalaze pod nebom ne treba posebno istraživati«, a proučavanje kojim se bavi mudrac »moguće je jedino unutar čudi i uma svakog pojedinca i u odnosu prema njemu«. ⁷⁹

⁷⁷ *The Development of the Logical Method in Ancient China*. Shanghai The Oriental Book Comp., 1922. Usp. i njegovu *History of Chinese Philosophy*, 1919. i d.

⁷⁸ Usp. op. cit., str. 35. i 41.

⁷⁹ Id., str. 2.

Logika se naziva *ming-hsio* ili »teorija imena«. Njen je zadatak *ming-čing* ili pravilno određivanje imena. Od tog općeg nominalističkog principa polazi Kung Fu-ce, podrazumijevajući pod »pravilnim imenima« adekvatne pojmove. Ta je adekvatnost u socijalnoj filozofiji Kung Fu-cea prvenstveno normativna. Tamo gdje to nije i ne mora biti, gdje se radi o odnosu stvari i pojmova, a ne normi i postupaka, javlja se kritika sofista protiv nominalističke koncepcije. Tako Yin Wen-ce primjećuje:

Sve što ima oblik mora imati i ime, ali sve što ima ime ne mora imati i oblik (ne mora biti stvarno, konkretno).

Tako dolazi do kategorizacije i do logičkog stupnjevanja pojmova (*ming*) i ideja (*hsiang*) u odnosu na obilježja (*hsing*) koja se javljaju kao predikati određenog subjekta (*ših*). Razlučivanje subjekta i predikata jedno je od osnovnih načela Mo Tijeve logike.

Mo Ti kritizira nominalizam »škole imena« općenito i iz temelja. On razlikuje četiri vrste predmeta spoznaje: imena, datosti, adekvatnosti (prethodnih dvaju) i djelatnosti. Ističe da treba najprije razlikovati ime ili ono »što se govori« od predmeta ili onoga »o čemu se govori«. U sudu »ovo je stol«, ime »stol« jest predikat, a »ovo« jest subjekt.

»Kanon« mocističke logike nalazi se u knjigama 32. do 37. Mo-ce-ovih djela. Hu Shih smatra da su te knjige redigirane oko sto godina poslije Mo Tijeve smrti. Već Čuang-ce govori o »neo-mocistima« (kako se nazivaju sljedbenici Mo Tija), pa se pod tim nazivom općenito govori o ovom sistemu logike, uz pretpostavku da je ta škola dosegla vrhunac svog razvoja u razdoblju između godine 325. i 250. pr. n. e.⁸⁰

Za osnovne pojmove formalne logike najvažnija je 37. knjiga Mo Tija. Ona se dijeli na 9 poglavlja. Prvo se poglavlje bavi pitanjem što je logika i čemu služi; drugo obrađuje metode zaključivanja, treće razrađuje pogreške u zaključivanju i paralogizme. Preostala se poglavlja bave semantičkim i drugim problemima u vezi sa specifičnošću kineskog jezika i terminologije. Ovdje ćemo se osvrnuti uglavnom na tematiku prvih dvaju poglavlja, služeći se i primjerima iz ostalih kanonskih knjiga.

Glavne su teme prvog poglavlja razlikovanje istine od zablude, spoznaja općih i pojedinačnih obilježja stvari, odnos supstancije i atributa, ili subjekta i predikata (u gore spomenutom smislu), i konačno korist logike za razlikovanje dobra i zla.

⁸⁰ Op. cit., str. 61. Prema tome bi taj vrhunac kineske logike bio istovremen s Aristotelom i vjerojatno nešto raniji od indijskih *Nyāya-sūtrāni*.

U vezi s temom drugog poglavlja primijećeno je u poredbenim prikazima da kineski zaključak, za razliku od indijskoga i helenskog, ima dva člana, te odgovara *enthymemi* u aristotelovskoj logici. (»Ako je X čovjek, onda je smrtan.«) Osnovna struktura kineske složene rečenice pretežno je kondicionalna, zato se i logički zaključak izražava uzročnom ili hipotetskom rečenicom. U modernoj engleskoj logici to odgovara Hamiltonovu principu: »To think is to condition« (misliti znači uvjetovati). Teorija uzročnosti spada, dosljedno tome, u poglavlje o metodama zaključivanja u formalnoj logici.

Kako je već odavno primijećeno u indijskoj logici, tako i u kineskoj, u još većoj mjeri, analogije s engleskom empirističkom logikom idu često do mogućnosti doslovno istih tumačenja. Tako Mo Ti definira uzročnost ovako:

Uzrok (*ku*) je ono s pojavom čega nastaje nešto drugo.

Hume, u »Istraživanjima o ljudskom razumu« (VII, 2) daje istu definiciju.

Funkciju prediciranja Mo Tijeve teorija suda definira ovako:

Određivanje imena razjašnjava nepoznato pomoću poznatoga.

Mo Ti razlikuje dvije vrste uzroka, glavne i sporedne:

Glavni je uzrok onaj po kojem će nešto nužno postati takvo, a bez čega nikad neće postati takvo.

Sporedni je uzrok onaj po kojem nešto ne mora nužno postati takvo, ali bez kojeg nikad neće postati takvo.

Mo Tijeve logika razlikuje pet vrsta zaključaka: deduktivni (*hsiao*), poredbeni (*pi*), po kongruenciji (*mu*), po analogiji (*yuen*) i induktivni (*tuei*).

Deduktivna metoda tumači se kao metoda primjenjivanja formula ili uzora. U njenoj primjeni utvrđuje se da je »uzrok u skladu s formulom« ili uzornim primjerom. Induktivna metoda jest »metoda ekstenzije«. Ona se osniva na načelu »pridavanja istog svojstva onome što nije poznato kao i poznatome«.

U primjeni svako pravilo treba da zadovoljava tri kritička kriterija ispravnosti »osnove, provjerljivosti i primjenjivosti«.

Prema tim kriterijima raspoređeno je u Mo Tijeve spisima i šest dijelova obuhvaćenih pod naslovima »Kanoni« (2 dijela), »Objašnjenje kanona« (2 dijela), te »Glavni primjeri« i »Sporedni primjeri«.

Među temama prvog poglavlja 37. knjige spomenuto je na kraju, među svrhama logičke discipline, i »razlikovanje dobra i zla«. Primjenu Mo Tijeve metode možemo fragmentarno ilustrirati najprije na primjeru središnje teme njegove etike, »sveobuhvatnosti ljubavi prema bližnjemu«.

Hoćemo li u etičkoj klasifikaciji one koji mrze druge i nanose im štetu nazvati diskriminativnim ili sveobuhvatnim? Sigurno je da su diskriminativni. Zar prema tome uzajamna diskriminacija nije uzrok svih velikih nesreća u svijetu? Prema tome je načelo diskriminacije pogrešno.

Načelu sveobuhvatnosti protivnici mocista postavljaju slijedeći logički prigovor: Broj je ljudi na svijetu neograničen. Kako može jedan čovjek da svojom ljubavlju *obuhvati* bezgraničan broj ostalih? »Bezgraničnost je nespojiva sa sveobuhvatnom ljubavlju«. Odgovor glasi:

Bezgraničnost nije nespojiva sa sveobuhvatnošću, jer (1) ako (broj postojećih) ljudi ne popunjava ono što je bezgranično, onda (taj broj) ima granicu, pa nema poteškoće da se obuhvati ono što je tako ograničeno; a (2) ako ljudi doista ispunjavaju ono što je bezgranično, onda je i potpuna (tj. popunjena) bezgraničnost ograničena, pa nema poteškoće da kao takva bude obuhvaćena.

To je skraćeno »objašnjenje kanona«. Polazna kanonska formula, koja je time objašnjena, glasi:

Bezgraničnost nije nespojiva sa sveobuhvatnošću. Obrazloženje je dato pod »potpun i nepotpun«.

Raspravljajući o sofizmima kakvi su bili Kung-sun Lungovi da »bijeli konj nije konj«, ili o nespojivosti »tvrdoće i bjeline kamena«, Mo Tijeva logika implicitno priznaje nedostatnost isključivo formalnih kriterija mišljenja, postavljajući postulat da »onaj tko kritizira druge mora imati adekvatnu zamjenu za ono što kritički odbija«. U primjeni tog kriterija na argument o diskriminaciji i sveobuhvatnosti Mo Ti nadodaje: »Zato kažem: zamijenite diskriminaciju sveobuhvatnošću.« Pobjeđujući Kung-sun Lungov argument, mocisti mu analogno prigovaraju »odvajanje tvrdoće od bjeline kamena«, pa dokazuju da se ta dva obilježja istog predmeta uzajamno ne isključuju, nego se »neophodno uzajamno prožimlju«.

Kasniji mocisti u svojim kritikama smatraju i taoiste, a osobito Čuang-cea, sofistima.

Dvadeseto poglavlje Lao-ceova *Tao-te činga* počinje riječima: »Odreci se znanja, pa ćeš biti bez brige«. Odgovor na to u mocističkom Kanonu glasi:

Znanje je korisno. To obrazlažu oni koji mu se protive.

»Objašnjenje kanona« glasi:

Znanje: Tko tvrdi da ljudi ne znaju da je znanje beskorisno, obavještava ih o tome. Obavještenje da je znanje beskorisno već je i samo pouka o znanju. Tko tvrdi da je znanje beskorisno, taj i sam poučava. To je izopačenost.

Čuang-ce je tvrdio da pobjeda u raspravi nije mjerodavna za utvrđivanje istine. Mocistički Kanon to odbija riječima:

Netočno je osporavati pobjedu u raspravi. Vidi objašnjenje pod stavkom »rasprava«.

To objašnjenje glasi:

U raspravi ljudi izražavaju slaganje ili neslaganje. Suglasnost postoji kad jedna osoba kaže da je nešto pās, a druga da je to ker. Nesuglasnost nastaje kad jedan kaže da je nešto vol, a drugi da je to konj. Do rasprave dolazi kad jedna osoba tvrdi da je nešto tako, a druga da nije. Pobijedit će onaj tko je u pravu.

Slijedeći primjer jasnije pokazuje kako je nesporazum između Čuang-ceovih i mocističkih argumenata i rasprava zapravo nepremostivi raspon dviju razina logičkih teorija: formalne logike utemeljene na »zdravom razumu« i dijalektičke logike spekulativnog uma. U drugom poglavlju svoje knjige Čuang-ce tvrdi da »velikoj raspravi nisu potrebne riječi«, jer »govor koji raspravlja ne postiže svrhu«. Svatko je u svoje smislu i na svoj način u pravu, pa zato ne treba kritizirati druge. Konačno, »svaki je govor izopačen«. Nasuprot tome mocistički Kanon tvrdi:

Izopačeno je tvrditi da su znanje i neznanje isto. Vidi objašnjenje pod stavkom »nepostojanje mogućnosti«.

»Objašnjenje kanona« nadodaje:

Kad postoji znanje postoji i rasprava o njemu. Kad nema znanja, nema ni mogućnosti za raspravu.

Tako su se među kineskim suvremenicima sofista, Sokrata i Aristotela razvijala dva osnovna i bitna oblika logike: formalna logika zdra-

vog razuma i dijalektička logika filozofije kulture i njene bitno temporalne dinamike, logika prostorno i logika vremenski uvjetovanog mišljenja. Treća škola, koja je zastupala »zlatnu sredinu«, a ta je bila konfucijevska, uspjela je, zahvaljujući svome političkom položaju, potisnuti u pozadinu ostale dvije, a iz očividno istih razloga nije sama osjetila još dugo vremena potrebu da dalje razvija eksplicitnu logičku disciplinu bilo u jednom, bilo u drugom smjeru, ili čak u obadva.

BIBLIOGRAFIJA

III dio

- A. Forke, *Geschichte der Chinesischen Philosophie*, Hamburg 1927. i d. *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*, u *Handbuch der Philosophie*, 5c, München-Berlin 1927.
- H. Hackmann, *Chinesische Philosophie*, knj. 5. Kafka, *Geschichte der Philosophie*, München 1927.
- E. V. Zenker, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, 1926.
- Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York, Macmillan, 1948. Prijevod: *Istorija kineske filozofije*, Beograd, Nolit, 1971.
- Hu Shih, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Shanghai, The Oriental Book Comp., 1922.
History of Chinese Philosophy, 1919. i d.
- Lin Yutang, *The Wisdom of China and India*, New York, Random House, 1942.
The Wisdom of Confucius, New York 1938.
The Wisdom of Laotse, New York 1948.
- G. De Lorenzo, *Religioni e Filosofie dell'Estremo Oriente*, Napoli 1948.
- Karl Jaspers, *Die grossen Philosophen I*, München, Piper, 1957. (Poglavlja o Konfuciju i Lao-ceu.)
- R. Wilhelm, *Chinesische Philosophie*, Breslau 1929.
Kungtse und der Konfuzianismus, Berlin, 1928.
I-King, das Buch der Wandlungen, Jena 1923.
Li Gi, das Buch der Sitte, Jena 1930. (Prijevod sadržava Ta-hio i Tschung-Yung.)
Dschung dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blüteland, Jena 1912.
Laotse, Taoteking, Das Buch des Alten vom Sinn und Leben, Jena 1921.
- J. Legge, *The Chinese Classics*, Oxford 1872—1885, u 7 knjiga.
- J. J. L. Duyvendak, *Tao Te Ching, The Book of the Way and its Virtue*, London 1954.
- Y. P. Mei, *The Ethical and Political Works of Motse*, London 1929.
- A. Forke, *MéTi, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*, Berlin 1922.
Yang Chu's Garden of Pleasure, London, Murray, 1912.
- J. Percy Bruce, *The Philosophy of Human Nature, by Chu Hsi*, London 1922.
- F. Goodrich Henke, *The Philosophy of Wang Yang-ming*, London 1916.

S A D R Ž A J

UVOD	Str.	9
1. Problemi i metode razgraničavanja		9
2. Pretpostavke dozrijevanja filozofske misli u aksijalnom razdoblju		12
3. Od Gilgameša do Nietzscheova Dioniza		22
4. Filozofija eposa. Odvajanje predmitološke misli od mitosa		28
5. Porijeklo i značenje filozofije		35
6. Komparativna filozofija — organon filozofije kulture		38
7. Raspored građe		43
8. Napomena o transkripciji		47
Bibliografija		49
I dio		
OSNOVE INDO-IRANSKOG POGLEDA NA SVIJET —		
VEDE I AVESTA		50
1. Arhajski kriticism		50
2. Problem datiranja		57
(a) Vede		57
(b) Avesta		58
3. Predodžbeni svijet indo-iranske mitologije		60
4. Filozofski prstav indo-iranskog pogleda na svijet		67
(a) <i>Ritam</i>		68
(b) <i>Arta (urtom)</i>		71
Vede		74
1. Pregled vedske književnosti		74
2. Vedski panteizam		79
3. Antropomorfizacija <i>brahmana</i>		83
Avesta i razvoj <i>mazda-yasne</i> (kulta mudrosti)		87
1. Povijesni pregled		88
2. Zarathuštrina nauka		90
3. Kasniji mazdaizam		97
4. Bundahišn		98
5. Suvremeni mazdaizam		104
6. Heterodoksni razvoj mazdaističkih ideja		107
7. Kulturno-historijski utjecaji mazdaizma		110
Upanišadi		114
1. Ime i podjela		114
2. Likovi mudraca		117

3. Asimilacija hилоzoizma	121
4. Od kozmogonije straha do kozmogonije istine	126
5. Središnji tok vedāntinske misli	128
6. Uddālaka Āruṇih	130
7. Yādñavalkyaḥ	134
8. Kraće i kasnije upanišadi	138
<i>Īša-upanišad</i>	138
<i>Kena-upanišad</i>	140
<i>Kaṭha-upanišad</i>	144
<i>Maitrī-upanišad</i>	150
Bibliografija	153

II dio

ĐAINIZAM I BUDDHIZAM	155
1. Izvori	155
2. Problem nosioca života (<i>divo</i>) ili duše	158
3. Materija kao tvorevina djelatnosti (<i>karma</i>)	161
4. Arhajska matematika u đainizmu	169
5. Buddhina kritika đainizma	173
A. Sporovi	175
B. Srodnosti	184
C. Stav prema brāhmanima	193
Đainizam	195
1. Etika	195
2. Logika	204
Učenje Gotame Buddhē	213
1. Pāli	213
2. Buddhō i Yādñavalkyaḥ	218
3. Put iz središta	222
4. Četiri plemenite istine	229
5. Struktura pojavnog svijeta	231
6. Učenje o ništavilu (<i>suññatā-vado</i>)	234
7. <i>Dhānam</i> i <i>epohé</i>	241
8. Etika	258
Bibliografija	266

III dio

KINA — TAOIZAM I KONFUCIJANIZAM	269
1. Opća obilježja	269
2. Povijesne osnove	271
3. Šest škola	276
4. <i>Yin-yang</i> , filozofija prirode	276
5. <i>Ming čia</i> i kineski sofisti	281
6. <i>Tao-te čia</i> i <i>Yu čia</i>	284

Taoizam	289
1. Prethodnici Lao-cea	289
2. Lao-ce	290
3. Čuang-ce	301
4. Kasniji taoizam	309
Konfucijanizam	316
1. Podloga	316
2. Životopis Kung Fu-cea	318
3. Filozofija kulture	320
4. Meng-ce (Mencije)	327
5. Hsün-ce	331
6. Sinkretizam	335
7. Ču Hsi	339
8. Lu Čiu-yüen	345
9. Wang Šu-žen (Wang Yang-ming)	346
Mo Ti i osnove kineske logike	349
1. Antikonfucijevsko stanovište	349
2. Logika	353
Bibliografija	359